

GOVERNMENT OF INDIA

DEPARTMENT OF ARCHAEOLOGY

**CENTRAL ARCHAEOLOGICAL
LIBRARY**

CALL No. 059.095/J.A.
26283

D.G.A. 79.





JOURNAL ASIATIQUE

ONZIÈME SÉRIE

TOME VIII





JOURNAL ASIATIQUE

RECUEIL DE MÉMOIRES

ET DE NOTICES

RELATIFS AUX ÉTUDES ORIENTALES

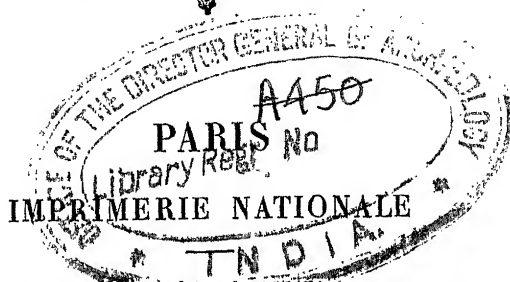
PUBLIÉ PAR LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE

ONZIÈME SÉRIE

TOME VIII



059.095
J. A.



ERNEST LEROUX, ÉDITEUR, RUE BONAPARTE, 28

MDCCGCCXVI

CENTRAL ARCHAEOLOGICAL
LIBRARY, NEW DELHI.

Acc. No. 26283

Date. 2 : 4 : 57

Call No. 059.095 / J.A.

JOURNAL ASIATIQUE.

JUILLET-AOÛT 1916.

LES

SEIZE ARHAT PROTECTEURS DE LA LOI,

PAR

SYLVAIN LÉVI ET ÉDOUARD CHAVANNES.

(PREMIER ARTICLE.)

I. LA RELATION DE NANDIMITRA.

Parmi les traductions dues à Hiuan-tsang, on rencontre un ouvrage de peu d'étendue, le *Ta A-lo-han Nan-t'i-mi-to-lo so chouo fa tchou ki* « Relation sur la Durée de la Loi énoncée par le grand Arhat Nandimitra ». Dans un article intitulé *The Eighteen Lohans of Chinese Buddhist Temples*, paru dans le *Journal of the Royal Asiatic Society* en 1898, p. 329-347, Watters l'avait signalé à l'attention, mais sans poser dans toute leur précision ou toute leur étendue les problèmes que soulève ce texte. La « Relation sur la Durée de la Loi » nous présente en effet le premier essai de classification du canon mahāyāniste. Si le canon du Hīnayāna a été disposé de bonne heure sur un plan stable et permanent, tel que nous le retrouvons aujourd'hui encore, le canon du Mahāyāna n'a jamais reçu un arrangement définitif; l'ordre des textes varie à l'infini dans les diverses éditions chinoises et dans l'édition tibétaine du Kandjour. D'autre part, nous voyons paraître pour la première fois dans ce texte le groupe des seize Arhat, qui est inconnu à l'Inde propre, et qui a pris dans la religion populaire de l'Extrême-Orient une

place très importante. Avant d'étudier ces deux questions, nous donnons la traduction intégrale de cet opuscule.

RELATION SUR LA DURÉE DE LA LOI,
ÉNONCÉE PAR LE GRAND ARHAT NANDIMITRA

大阿羅漢難提蜜多羅所說法住記

TRADUIT⁽¹⁾ SUR ORDRE IMPÉRIAL

PAR HIUAN-TSANG, MAÎTRE DE LA LOI DES TROIS RECUEILS,
À L'ÉPOQUE DE LA GRANDE DYNASTIE T'ANG.

Voici ce que rapporte la tradition⁽²⁾. Dans les huit cents années⁽³⁾ qui suivirent le Parinirvāṇa du Bouddha Bhagavat, dans la capitale de Cheng-kion (« armée victorieuse ») 勝軍, roi du royaume de Tche-che tseu 執師子 (Celui qui a pris le lion = Ceylan), il y avait un arhat nommé Nan-t'i-mi-to-lo (Nandimitra) [en chinois on traduit : K'ing-yeou 慶友 « ami réjouissant »]. Il avait au complet les huit Délivrances⁽⁴⁾ 八解脫 (vimukti), les trois Sciences 三明 (vidyā), les six Pénétrations 六通 (abhijñā), l'absence de contestation 無諍 (araṇā), la connaissance de vœu 願智 (praṇidhijñāna), et l'extase de limite 邊際定 (prānta samādhi). Tous les mérites innombrables, il les possédait en totalité. Il avait une grande puissance spirituelle; sa renommée était haute et répandue. Par la force de la Connaissance du vœu, il pouvait connaître les sentiments et les actes de toute sorte de tous les êtres vivants (sattva) qui sont en ce monde. En outre il pouvait d'une manière favorable (prati-patti) produire toutes sortes d'avantages. Ses transformations

(1) Éd. Tōkyō, XXIV, 8, 30^b-32^b. — Nanj., 1466.

(2) La formule initiale montre qu'il ne s'agit pas d'un sūtra, mais d'une simple tradition; elle correspond au sanscrit : *evaṃ yathānuśrūyate*.

(3) A partir d'ici, le texte du *Fa tchou ki* est reproduit par le *Fa yuan tchou lin* (Tōk., XXXVI, 6, 104-105; chap. 30) jusqu'à l'endroit signalé plus bas, p. 14, n. 1.

(4) Pour ces divers termes techniques, voir *Mahāyānasūtrālaṃkāra*, VII, 9.

et ses causes étant terminées, il allait entrer dans le Parinirvāṇa. Il rassembla tous les bhikṣu et les bhikṣuṇī. Il leur exposa tous les mérites merveilleux qu'il avait attestés (abhisamayā) en sa personne, et ce qu'il avait accompli en correspondance pour le bénéfice et la joie des êtres vivants; tous les actes supérieurs, il les avait réalisés. Il dit à l'assemblée de ce temps : « Dorénavant, je ne ferai plus rien; vous n'aurez donc plus aucun appui où vous réfugier. Vous, gens de bien, il vous faut savoir que, si vous avez quelque doute, vous devez m'interroger. »

Quand la grande assemblée eut entendu ces paroles, élevant la voix ils se lamentèrent; ils ne purent plus se retenir et se tordirent sur le sol. L'un d'entre eux prit la parole pour dire : « Le Bouddha Bhagavat depuis longtemps est entré dans le Nirvāṇa; les cinq disciples, eux aussi, après lui se sont éteints; le monde est vide depuis longtemps, et il n'y a plus de vrai directeur. Maintenant il n'y a que vous, le vénérable, qui êtes l'œil des deva et des hommes. Comment vous à votre tour voulez-vous nous abandonner? Nous souhaitons que vous fassiez descendre votre pitié et que vous fassiez encore durer quelque peu votre vie. »

Le vénérable Nandimitra consola la multitude en ces termes : « Il ne faut pas que vous pleuriez; gens de bien, sachez que dans ce monde c'est la règle que tout ce qui est né doit s'éteindre. Les Bouddhas Tathāgata, quoique vainqueurs des Quatre Démon⁽¹⁾ et maîtres de fixer leur longévité, cependant,

(1) Les quatre māra 四魔 sont (d'après le *Yu kiā cha ti louen*, ch. XXIX, cité par le Dictionnaire numérique *Yi-ts'ie king-fa-chou*, ch. XX) : 1° Skandhamāra 蘊魔, c'est-à-dire le māra qui consiste dans l'agrégat des cinq skandha en tant qu'ils réalisent la loi de naissance et de mort; 2° Kleśamāra 煩惱魔, c'est-à-dire le māra qui consiste dans les troubles des passions en tant qu'elles empêchent le cœur de réaliser la Bodhi; 3° Maraṇamāra 死魔, c'est-à-dire la mort prématurée en tant qu'elle empêche l'homme de prolonger sa destinée de sagesse; 4° Deva[putra] māra 天魔 c'est-à-dire

parce qu'ils se sont conformés au monde, ont manifesté le Nirvāṇa. A combien plus forte raison; maintenant, comment conviendrait-il que je demeure d'une manière permanente? A supposer que je me conforme à votre demande, il n'en résulterait d'ailleurs aucun profit. Il vous faut réaliser cette pensée et ne pas en concevoir de chagrin. Mais, si vous avez quelque doute, il vous faut promptement m'interroger. »

Les bhikṣu, quoique ayant reçu cet avertissement, redoublèrent cependant leurs pleurs et leurs sanglots. Au bout d'un temps assez long ils demandèrent : « Nous ne savons pas encore combien de temps doit durer la Loi correcte sans supérieure du Bhagavat Śākyamuni. »

Le Vénérable leur dit : « Écoutez attentivement. Le Tathāgata auparavant déjà a prononcé le texte sacré 經 (sūtra) concernant la durée de la Loi⁽¹⁾. Maintenant je l'exposerai de nouveau brièvement en votre faveur. Le Bouddha Bhagavat au moment de son Parinirvāṇa a confié la Loi sans supérieure à seize grands Arhat et à leur entourage, en leur ordonnant de la protéger de façon à ce qu'elle ne fût pas détruite. Il leur ordonna de faire en personne et avec les bienfaiteurs 諸施主 (dānapati) un véritable champ de bonheur 福田 (puṇya

le dieu qui règne sur le dixième ciel du monde des désirs (kāmadhātu), autrement dit le souverain des Paranirmita-deva 他化自在天; c'est lui qui s'oppose aux efforts des hommes de bien.

La liste donnée par Childers (*s. v.* māro) comprend aussi le khandamāro (=skandha°), le kilesamāro (=kleśa°), le devaputtamāro (=devaputra°), mais elle introduit au troisième rang l'abhisaṅkhāramāro au lieu du maraṇamāra; d'ailleurs le maraṇamāra figure dans une autre liste de trois māra donnée également par Childers.

⁽¹⁾ Le Tripitaka chinois (Tōk., XIII, 10, p. 114^b-116^a) contient en effet un sūtra intitulé *Sūtra prononcé par le Bouddha avant d'entrer dans le Nirvāṇa touchant la durée de la Loi* 佛臨涅槃記法住經 (Nanj., 123). La traduction chinoise de ce texte est également due à Hiuan-tsang. Il ne s'y rencontre aucune mention des seize Arhat; c'est une prophétie très vague fondée sur la doctrine du millénaire et qui suit les destinées de la Loi siècle par siècle.

kṣetra), de façon à ce que ces bienfaiteurs obtinssent la récompense du grand fruit. »

Quand la grande assemblée eut entendu ces paroles, elle se relâcha un peu de son affliction; elle demanda derechef : « Les seize grands Arhat dont vous avez parlé, nous ne savons pas quels sont leurs noms. »

Nandimitra répondit : « Le premier Vénérable se nomme Pin-tou-lo-pa-lo-to-chō⁽¹⁾ (Piṇḍola Bharadvāja). Le second Vénérable se nomme Kia-no-kia-fa-ts'o (Kanakavatsa). Le troisième Vénérable se nomme Kia-no-kia-pa-li-to-chō (Kanakapari-dhvaja?). Le quatrième Vénérable se nomme Sou-p'in-t'o (Sumbinda?). Le cinquième Vénérable se nomme Na-kiu-lo (Nakula). Le sixième Vénérable se nomme Pa-t'o-lo (Bhadra). Le septième Vénérable se nomme Kia-li-kia (Kālīka). Le huitième Vénérable se nomme Fa-chō-lo-fou-to-lo (Vajraputra). Le neuvième Vénérable se nomme Chou-po-kia (Cvāpāka). Le dixième Vénérable se nomme Pan-t'o-kia (Panthaka). Le onzième Vénérable se nomme Lo-hou-lo (Rāhula). Le douzième Vénérable se nomme Na-k'ia-si-na (Nāgasena). Le treizième Vénérable se nomme Yin-kie-t'o (Ingada?). Le quatorzième Vénérable se nomme Fa-na-p'o-sseu (Vanavāsi). Le quinzième Vénérable se nomme A-che-to (Ajita). Le seizième Vénérable se nomme Tchou-tch'a-pan-t'o-kia (Cūḍapanthaka). Ces seize grands Arhat que voilà possèdent au complet les mérites illimités qui sont les trois Sciences, les six Pénétrations, les huit Délivrances, etc.; ils se sont affranchis des trois souillures des trois domaines (dhātu); ils récitent et possèdent les trois Recueils; ils ont des connaissances vastes et profondes sur les règles étrangères à la religion. Parce qu'ils ont reçu le mandat du Bouddha, grâce à la force de leurs Pénétrations surnaturelles, ils ont prolongé la durée de leur propre longévité. Et

(1) On trouvera les formes chinoises de ces noms dans la liste donnée à l'Appendice I.

aussi longtemps que devait durer la Loi correcte du Bhagavat, constamment après lui ils l'ont protégée et maintenue. Puis avec les bienfaiteurs, ils ont fait un véritable champ de bonheur de façon à ce que ces bienfaiteurs obtinssent la récompense du grand fruit. »

Alors les bhikṣu et les bhikṣuṇī demandèrent derechef : « Nous ne savons pas en quel endroit demeuraient généralement les seize Vénérables, gardant et maintenant la vraie Loi et se rendant utiles aux êtres vivants. »

Nandimitra répondit : « Le premier Vénérable, avec son entourage de mille Arhat, le plus souvent a sa résidence particulière dans le continent Kiu-t'o-ni⁽¹⁾ occidental (Apara-godanī). Le deuxième Vénérable, avec son entourage de cinq cents Arhat, le plus souvent a sa résidence particulière dans le royaume de Kia-chā-mi-lo (Kōsmīra) de la région du Nord. Le troisième Vénérable, avec son entourage de six cents Arhat, le plus souvent a sa résidence dans le continent Cheng-chen (« victorieux corps ») oriental (Pūrva-Videha). Le quatrième Vénérable, avec son entourage de sept cents Arhat, le plus souvent a sa résidence dans le continent Kiu-lou septentrional (Uttara-Kuru). Le cinquième vénérable, avec son entourage de huit cents Arhat, le plus souvent a sa résidence dans le continent Tchan-pou (Jambudvīpa) méridional. Le sixième Vénérable, avec son entourage de neuf cents Arhat, le plus souvent a sa résidence dans le continent Tan-mo-lo (Tāmra). Le septième Vénérable, avec son entourage de mille Arhat, le plus souvent a sa résidence dans le continent de Seng-k'ia-teh'a (Saṃghaṭa). Le huitième Vénérable, avec son entourage de onze cents Arhat, le plus souvent a sa résidence dans le continent de Po-la-na (Paraṇa?). Le neuvième Vénérable, avec son entourage de neuf cents Arhat, le plus souvent a sa résidence dans la montagne Hiang-tsouei

⁽¹⁾ On trouvera les formes chinoises de ces noms de lieu à l'Appendice I, liste I.

(«parfum-enivré» Gandhamādana). Le dixième Vénérable, avec son entourage de treize cents Arhat, le plus souvent a sa résidence dans le ciel des Trente-trois (Trayastrīṃśa). Le onzième Vénérable, avec son entourage de onze cents Arhat, le plus souvent a sa résidence dans le continent de Pi-li-yang-kiu (Priyaṅgu). Le douzième Vénérable, avec son entourage de douze cents Arhat, le plus souvent a sa résidence dans la montagne Pan-tou-po («moitié-traverser-vague» Potalaka?). Le treizième Vénérable, avec son entourage de treize cents Arhat, le plus souvent a sa résidence dans la montagne Kouang-hie («vaste-côte» Vipulapārśva). Le quatorzième Vénérable, avec son entourage de quatorze cents Arhat, le plus souvent a sa résidence dans la montagne K'o-tchou («pouvoir-résider» Vatsa?) Le quinzième Vénérable, avec son entourage de quinze cents Arhat, le plus souvent demeure dans la montagne Tsieou-fong («cime du vautour» Gr̥dhrakūṭa). Le seizième Vénérable, avec son entourage de seize cents Arhat, le plus souvent a sa résidence dans la montagne Tch'e-tchou («tenir-essieu» Nemindhara). Vous tous, gens de bien, si dans ce monde les rois des pays, les conseillers, les grands ministres, les notables, les maîtres de maison, les hommes aussi bien que les femmes, conçoivent une pure pensée de bonheur, et si en faveur des religieux des quatre points cardinaux ils instituent de grandes assemblées de bienfaisance⁽¹⁾, soit qu'ils établissent des assemblées wou tchō (=mokṣa)⁽²⁾ de bienfaisance quinquennales, soit qu'ils établissent de grandes assemblées de bienfaisance où l'on pavoise les temples ou les statues ou les livres saints, soit qu'ils établissent de grandes assemblées productrices de bonheur en invitant les moines à venir dans le lieu où ils demeurent, soit qu'ils se rendent eux-mêmes dans les temples, dans les lieux où l'on fait la prome-

(1) Il faut lire : 設大施會.

(2) Cf. la note *infra*, p. 42.

nade religieuse (caṅkramaṇa) pour y déposer en offrandes à la communauté des religieux des articles excellents tels que sièges, couches, vêtements, remèdes, boissons, aliments ; à ces moments-là, ces seize grands Arhat et tout leur entourage suivant la répartition de leurs richesses respectives se rendent en celieu, ils y manifestent sous toutes sortes d'aspects leurs saintes attitudes (īryāpātha) [qui en temps ordinaire restent] cachées. Avec l'assemblée ordinaire, ils reçoivent secrètement les offrandes et font ainsi que les donateurs obtiennent la récompense du fruit triomphant. C'est ainsi que ces seize grands Arhat protègent et maintiennent la Loi correcte (saddharma) et sont profitables aux êtres vivants. Quand la vie des hommes dans ce Jambudvīpa méridional est arrivée à son extrême brièveté et que son terme est de dix ans, les violences des glaives et des armes de guerre se produisent et on s'entretue ; à ce moment la loi du Bouddha doit soudain disparaître. Après les violences des glaives et des armes de guerre, la longévité des hommes graduellement augmente et arrive jusqu'à cent ans⁽¹⁾. Alors les hommes sont las des misères et des maux produits auparavant par les glaives et les armes de guerre et de nouveau ils se plaisent à faire le bien. En ce temps, ces seize grands Arhat avec leur entourage reviennent de nouveau parmi les hommes ; ils proclament et expliquent clairement la Loi correcte sans supérieure ; ils sauvent la multitude innombrable et la font sortir du monde. En faveur de tous les êtres vivants, ils accomplissent des actes profitables. De la sorte on arrive à l'époque où les gens de ce continent ont une longévité de soixante mille années. La Loi correcte sans supérieure se propage dans le monde, elle resplendit sans cesse. Puis on arrive à une époque où les hommes ont une longévité de soixante-dix mille années : alors la Loi correcte sans supérieure s'éteint pour toujours. A ce moment,

(1) Lisez : 至於百歲, en substituant 於 à 位 et en modifiant la place du mot.

ces seize grands Arhat et leur entourage sur le sol de ce continent viennent tous se réunir; par leur force de Pénétration surnaturelle, ils emploient les sept joyaux pour faire un stūpa qu'ils ornent, qu'ils élèvent et qu'ils élargissent. Tout ce qu'il y a de t'o-tou (dhātu « reliques ») qui restent du corps de Śākyamuni le Tathāgata, l'Arhat, le Samyaksaṃbuddha, est rassemblé dans ce stūpa. A ce moment ces seize grands Arhat avec leur entourage font le tour du stūpa avec les parfums, les fleurs, et les offrandes habituelles, ils honorent et ils louent. Ils tournent tout autour des centaines et des milliers de fois. Lorsque le rite de contemplation admirative a été terminé, tous s'élèvent dans les airs et, tournés vers le stūpa, prononcent ces paroles : « Hommage au Bhagavat, à Śākya, le Tathāgata, l'Arhat, le Samyaksaṃbuddha ! Nous avons reçu l'ordre de protéger et de maintenir la Loi correcte, et à l'égard des dieux et des hommes d'accomplir toute sorte d'actions profitables. La Corbeille (tsang = piṭaka) de la Loi prend fin; le cycle de la causalité est achevé; maintenant nous prenons congé pour entrer dans le Nirvāṇa. » Après avoir prononcé ces paroles, tous ensemble ils entrent dans le Nirvāṇa sans reste (anupadhiśeṣa). Par l'effet d'un vœu arrêté antérieurement, un feu s'élève qui brûle leur corps. Comme la flamme d'une lampe qui s'éteint, leur corps disparaît sans laisser de trace. En ce temps, le stūpa s'enfonce sous terre, et, étant arrivé dans la région où est la limite de la Roue d'or (la Roue du Cakravartin), il s'arrête. En ce temps, la Loi correcte sans supérieure du Bhagavat Śākyamuni dans les trois mille grands chiliocosmes est détruite pour toujours et n'apparaît plus. A partir de ce moment, on n'entend plus parler de ce Bouddha dans le monde. Il y a alors soixante-dix mille kiū-tche (koṭi) de Pratyekabuddha qui en un seul moment font leur apparition. Puis, quand on arrive à l'époque où les hommes vivent quatre-vingt mille ans, l'assemblée sainte des Pratyekabuddha à son

tour entre dans le Nirvāṇa. Après cela, Maitreya, le Tathāgata, l'Arhat, le Samyaksambuddha, se manifeste dans le monde. A ce moment-là, le Jambudvīpa croît en étendue et en pureté⁽¹⁾; il n'y a plus ni ronces, ni épines, ni ravins, ni tertres. Uni et fécondant, un sable d'or couvre le sol. Partout des étangs purs et des fourrés d'arbres; des fleurs célèbres, des plantes de bon augure, et des amas de bijoux de toute sorte s'illuminent réciproquement d'une manière délicieuse. Les hommes ont tous un cœur compatissant et pratiquent les dix bonnes actions. Parce qu'ils pratiquent les dix bonnes actions, leur longévité augmente; la prospérité et la joie sont fermement établies. Hommes et femmes abondent; les villes et les bourgs sont voisins les uns des autres; les poules en volant se rencontrent. Dans les travaux des champs qu'ils font, ils récoltent sept fois ce qu'ils ont semé et cette moisson mûrit d'elle-même sans qu'il soit nécessaire de sarcler et de biner. Vous tous, gens de bien, en cette époque, le territoire du royaume sera en plein éclat; les êtres vivants auront la récompense du fruit; il serait difficile d'exposer tout cela complètement. Ce sera entièrement comme il est exposé dans le Sūtra de Maitreya devenant Bouddha⁽²⁾. Quand Maitreya le Tathāgata sera devenu Samyaksambuddha

(1) La citation du texte dans le *Fa yuan tchou lin* s'arrête ici, le compilateur se contente de renvoyer pour la suite à l'ouvrage lui-même.

(2) Dans le *Fo-chouo mi-le* [ta] tch'eng fo king «Le Sūtra de Maitreya devenant Bouddha» (Nanj., 209; Tök., IV, 5, 42^b; traduction due à Kumārajīva et datée de 402) auquel notre texte renvoie, on retrouve, en effet, les principaux traits de cette description. «La surface de l'eau des quatre grandes mers diminuera pour chacune d'elles de trois mille yojana; à ce moment la terre du Jambudvīpa s'agrandira exactement de 10.000 yojana. Ce sol sera uni et lisse comme un miroir de lieou-li (vaidūrya)» Suit l'énumération des fleurs merveilleuses et des arbres qui doivent alors embellir le monde. «Les villes et les bourgades sont toutes voisines les unes des autres; les poules en volant se rencontrent.» On remarquera ici la mention, à une date antérieure au début du v^e siècle, de miroirs en lieou-li, alors que les anciens miroirs chinois étaient métalliques; d'autre part le détail des «poules qui se rencontrent

buddha, pour le bénéfice de la foule des auditeurs (śrāvaka), en trois réunions il exposera la Loi, fera sortir du cycle des naissances et des morts et procurera l'intuition (abhisamaya) du Nirvāṇa. Dans la première réunion, il sauvera une multitude de quatre-vingt-seize kiu-tche (koṭi) d'auditeurs; dans la seconde réunion, il sauvera une multitude de quatre-vingt-quatorze kiu-tche (koṭi) d'auditeurs; dans la troisième réunion, il sauvera une multitude de quatre-vingt-douze kiu-tche (koṭi) d'auditeurs. Si des donateurs de toute sorte : rois, ministres, notables, maîtres de maison, hommes ou femmes, à l'époque de la Loi correcte du présent Bouddha Śākyamuni, ont pu pratiquer le culte du Bouddha et planter pour eux-mêmes des racines excellentes ou enseigner à d'autres à en planter, autrement dit, s'ils emploient les sept joyaux, l'or, l'argent, les perles, le jade précieux, le bois odorant, le laiton, le cuivre, le fer, le bois, la pierre, l'argile (la laque, *éd. de Corée*), ou s'ils emploient des étoffes de soie ou de fil ou des peintures sur soie pour faire des images de Bouddhas et de stūpas, grandes ou petites, et même d'une petitesse extrême jusqu'à la dimension d'un doigt; ou s'ils emploient toutes les

en volant», tant les agglomérations humaines sont proches les unes des autres, est devenu un cliché; on le retrouve, par exemple, dans *Cinq cents Contes et Apologues*, trad. Chavannes, vol. II, p. 270. Cf. l'expression sanscrite kukkuṭasampāta.

On relève des traits analogues dans les descriptions du monde à l'arrivée de Maitreya : *Fo-chou mi-le hia cheng king* (Nj., 208; Tōk., IV, 5, 47^b; traduction due à Tchou Fa-hou, de la dynastie des Tsin occidentaux 265-316); *Fo-chou mi-le lai che king* (Nj., 206; Tōk., *ibid.*, 49^b; traduction anonyme du temps des Tsin orientaux 317-420); *Fo-chou mi-le hia cheng king* (Nj., 205; Tōk., XXV, 9, 30^a; traduction due à Kumārajīva, du temps des Ts'in postérieurs 384-417); et aussi dans le texte pali de l'*Anāgata vaṃsa* (*Journal of the Pali Text Society*, 1886, p. 41 et suiv.; cf. spécialement vers 38 : na la ve lu va nam iva brahā kukkuṭasampati). Il ne sera pas superflu de signaler en passant que l'*Anāgata vaṃsa* rappelle fréquemment de près un texte traduit par Yü-tsing en 701, le *Fo-chou mi-le hia cheng tch'eng fo king*, Nj., 207; Tōk., IV, 5, 50^a-51^b.

excellentes offrandes de parfums et de fleurs pour en faire don; soit en grande quantité, soit en petite quantité, ces gens-là, par la force de ces racines excellentes, lorsqu'arrivera le moment où Maitreya le Tathāgata deviendra Samyaksambuddha, excellentement ils obtiendront un corps d'homme, et dans la première réunion que tiendra ce Bouddha, d'un cœur pur et croyant ils abandonneront la maison, sortiront du monde, feront tomber leurs cheveux et leur barbe; ils revêtiront l'habit religieux; et ainsi agrégés à la foule des saints, selon la force de leur vœu antérieur, ils obtiendront le Nirvāṇa. C'est ce qu'on appelle en premier lieu la récompense du fruit obtenue par ceux qui ont planté une racine excellente en pratiquant le culte du Bouddha.

Si des donateurs de toute sorte : rois, ministres, gens du commun, à l'époque de la Loi correcte du présent Bouddha Śākyamuni, ont pu pratiquer le culte de la Loi et planter pour eux-mêmes des racines excellentes ou enseigner à d'autres à en planter⁽¹⁾ de la manière que voici :

À l'égard des ouvrages du Grand Véhicule qui sont respectivement en correspondance avec la nature extrêmement profonde du Vide, ouvrages appartenant au recueil des Sūtra du Grand Véhicule, à savoir : *Prajñā-pāramitā-sūtra*⁽²⁾ 般若波羅蜜多經; *Saddharma-puṇḍarīka-sūtra*⁽³⁾ 妙法芬陀利迦經; *Suvarṇa-prabhāsa-sūtra*⁽⁴⁾ 金光明經; *Kin-kang-cheou-ts'ang-king* (*Vajra-pāṇi-piṭaka* [ou *garbha*?]-sūtra) 金剛手藏經; *Sūrangama-samādhi-sūtra*⁽⁵⁾ 首楞伽摩三摩地經; *Māyopama-samādhi-sūtra*⁽⁶⁾ 幻喻三摩地經; *Ta-chen-pien-san-*

(1) La phrase est coupée ici par de longues incises; nous avons observé la construction de l'original.

(2) Nanj., 1.

(3) Cf. Nanj., 134, 136, 138, 139.

(4) Nanj., 127; cf. 130.

(5) Cf. Nanj., 399.

(6) Cf. Nanj., 47.

mo-ti king ⁽¹⁾ 大神變三摩地經 (*Mahā-prātihārya-samādhi-sūtra*); *Tsi-tchou-kong-tō-san-mo-ti king* ⁽²⁾ 集諸功德三摩地經 (*Sarva-punya-samuccaya-samādhi-sūtra*); [*Houan (ou Tai)*] *jou-lai-tche-yin-san-mo-ti king* ⁽³⁾ 還 (ou 逮) 如來智印三摩地經 (*Tathāgata-jñāna-mudrā-samādhi-sūtra*); *Kiu-tchou-wei-kouang-san-mo-ti king* 具諸威光三摩地經 «le sūtra de samādhi des éclats prestigieux au complet»; *Pao-t'ai-king* 寶臺經 «le sūtra de la terrasse précieuse»; *Tsi-tchou-p'ou-sa-san-mo-ti king* ⁽⁴⁾ 集諸菩薩三摩地經 «le sūtra de samādhi de tous les Bodhisattvas réunis»; *Tchou-fo-chō-cheou king* 諸佛攝受經 «le sūtra de la direction et de la réception des Bouddhas»; *Tsi-ts'ing-wen-king* 集請問經 «livre de la collection des questions posées»; *Fan-wang-wen-king* ⁽⁵⁾ 梵王問經 (*Brahma-paripṛcchā-sūtra*); *Chan-ki-wen-king* ⁽⁶⁾ 善吉問經 «livre de la question de Chan-ki [= bonne fortune]; *Yong-mong-wen king* ⁽⁷⁾ 勇猛問經 «livre de la question de Héros brave»; *Neng-man-wen-king* ⁽⁸⁾ 能滿問經 «livre de la question de Celui qui remplit» (*Pūrṇa-paripṛcchā*); *Hai-long-wang-wen-king* ⁽⁹⁾ 海龍問經 «livre de la question du roi dragon Mer» (*Sāgara-nāgarāja-paripṛcchā*); *Wou-jō-nao-long-wang wen king* ⁽¹⁰⁾ 無熱惱龍王問經 «livre de la question du roi des dragons Sans-brûlure» (*Anavatapta-nāgarāja-paripṛcchā-sūtra*); *Chou-tch'ouang-long-wang-wen-king* ⁽¹¹⁾ 樹幢龍王問經 «livre de la question du roi des dragons Arbre-

(1) Cf. Nanj., 23 (22) ou, plus vraisemblablement, 522.

(2) Cf. Nanj., 128, 129.

(3) Cf. Nanj., 255, 256.

(4) Cf. Nanj., 71, 72.

(5) Cf. Nanj., 189, 190, 197.

(6) Cf. Nanj., 342, 343.

(7) Nanj., 23 (19), 33, 34; cf. *Kandjour*, *Rgyud*, XIV, 17.

(8) Cf. Nanj., 23 (17).

(9) Cf. Nanj., 456, 457.

(10) Cf. Nanj., 437.

(11) Cf. *Kandjour*, *Mdo*, XII, 6.

drapeau » (*Druma-[ketu]-nāgarāja-paripṛcchā*); *Pao-tchang-wen-king* 寶掌問經 « livre de la question de Paume-de-main précieuse » (*Ratnātala-paripṛcchā?*); *Pao-ki-wen-king*⁽¹⁾ 寶髻問經 « livre de la question de Chignon précieux » (*Ratnacūḍa-paripṛcchā*); *Hui-k'ong-yin-wen-king* 虛空音問經 « livre de la question de Son-du-vidé » (*Ākāśasvara-paripṛcchā?*); *Hui-k'ong-heou-wen-king* 虛空吼問經 « livre de la question de Rugissement-du-Vidé » (*Ākāśasīhanāda-paripṛcchā?*); *Houan-wang-wen-king*⁽²⁾ 幻網問經 « livre de la question de Réseau-d'illusion » (*Māyājāla-paripṛcchā?*); *Pao-niu-wen-king*⁽³⁾ 寶女問經 « livre de la question de la fille précieuse »; *Miao-niu-wen-king*⁽⁴⁾ 妙女問經 « livre de la question de la fille merveilleuse » (*Sumatidīrikā-paripṛcchā*); *Chan-pi-wen-king*⁽⁵⁾ 善臂問經 « livre de la question de Bon-bras » (*Subāhu-paripṛcchā*); *Che-tseu-wen-king*⁽⁶⁾ 師子問經 « livre de la question de Lion » (*Siṃhaparipṛcchā*); *Mong-cheou-wen-king*⁽⁷⁾ 猛授問經 « livre de la question de Donné-par-un-héros » (*Viradatta-paripṛcchā*); *Kin-kouang-niu-wen-king* 金光女問經 « livre de la question de la fille à l'éclat d'or » (*Suvarṇaprabhā-paripṛcchā?*); *Chou-wou-tsin-houei-king*⁽⁸⁾ 說無盡慧經 « livre de l'enseignement de Sagesse inépuisable » (*Akṣayamati-nirdeśa*); *Chou-wou-keou-tch'eng-king*⁽⁹⁾ 說無垢稱經 « livre de l'enseignement de Gloire-sans-souillure » (*Vimalakīrti-nirdeśa*); *Wei-cheng-yuan-wang-king*⁽¹⁰⁾ 未生怨王經 « livre du roi Ennemi-pas-encore-

(1) Cf. Nanj., 23 (47).

(2) Cf. Nanj., 385, *Pao-wang king* 寶網經, texte qui est aussi une *paripṛcchā*.

(3) Nanj., 80.

(4) Cf. Nanj., 23 (30).

(5) Cf. Nanj., 23 (26).

(6) Cf. Nanj., 23 (37).

(7) Cf. Nanj., 23 (28).

(8) Cf. Nanj., 74, 77, 23 (45).

(9) Nanj., 144, 149.

(10) Cf. Nanj., 174, 182, 183.

né» (*Ajātaśatru*-[*kaukrtya-vinodana*]); *Ti-che-king* 諦實經 «livre du réel de la Vérité» (*Satyatattva*?); *Na-lo-yen-king*⁽¹⁾ 那羅延經 (*Nārāyaṇa-sūtra*); *Fo-houa-yen-king*⁽²⁾ 佛花嚴經 «livre de l'ornement de Bouddha» (*Buddhāvataṃsaka*); *Lien-houa-cheou-king* 蓮花手經 «livre de la Main-de-lotus» (*Padmapāṇi-sūtra*?); *Ts'ien-fo-ming-king*⁽³⁾ 千 (ou 十) 佛名經 «livre des mille noms de Bouddha» (*Buddha-sahasra-nāma-sūtra*); *Wou-leang-kouang-tchong-king*⁽⁴⁾ 無量光衆經 «livre de l'assemblage de Éclat-illimité» (*Amitābha-vyūha*); *Ki-lo-tchong-king*⁽⁵⁾ 極樂衆經 «livre de l'assemblage de la joie suprême» (*Sukhāvatīvyūha*); *Tsi-tsing-houa-king*⁽⁶⁾ 集浮華經 «livre de fleurs pures assemblées» (*Kusuma-saṃcaya*); *Ta-tsi-king*⁽⁷⁾ 大集經 «livre de la grande-collection» (*Mahā-saṃnipāta*); *Jou-yi-ts'ie-tao-king* 入一切道經 «livre de l'entrée dans toutes les voies» (*Sarva-mārgāvatāra*); *Pao-tch'ouang-king* 寶幢經 «livre de l'étendard précieux» (*Ratnadhvaja*?); *Pao-tsiu-king*⁽⁸⁾ 寶聚經 «livre de l'amas précieux» (*Ratna-rāśi*); *Pao-k'ie-king*⁽⁹⁾ 寶篋經 «livre de la boîte précieuse» (*Ratnakaraṇḍaka*); *Ts'ai-houa-king* 彩畫經 «livre de la peinture multicolore» (*Citrāphalaka*?); *Kao-ting-wang-king* 高頂王經 «livre du roi au crâne élevé».

Pareils sūtra du Grand Véhicule existent par centaines de myriades, distingués par groupes et par catégories. En outre, il y a le recueil (piṭaka) du Vinaya du Grand Véhicule et la

(1) Cf. Tōk., V, 3, in°, le *Ta houa yen tchang tchō wen fo na lo yen li king* 大花嚴長者問佛那羅延力經.

(2) Nanj., 87.

(3) Nanj., 405-407.

(4) Cf. Nanj., 23 (5), 25, 26, 27, 863.

(5) Nanj., 199, 200.

(6) Cf. Nanj., 402.

(7) Nanj., 61.

(8) Nanj., 23 (44).

(9) Nanj., 169; cf. 168.

multitude des groupes et des espèces du recueil (piṭaka) de l'Abhidharma. Tout cela forme l'ensemble du Recueil des Bodhisattvas 菩薩藏攝 (Bodhisattvapīṭaka). Derechef il y a les trois recueils des auditeurs 聲聞三藏 (śrāvaka-pīṭaka), à savoir le recueil des Sūtra 素怛纒藏, le recueil du Vinaya 毗奈耶藏, le recueil de l'Abhidharma 阿毗達磨藏. Dans le recueil des Sūtra, il y a les cinq Āgama 五阿笈摩, à savoir : le Long Āgama⁽¹⁾ 長阿笈摩 (*Dirgha*), l'Āgama Moyen⁽²⁾ 中阿笈摩 (*Madhyama*), l'Āgama de Un et Plus⁽³⁾ 增一阿笈摩 (*Ekottara*), l'Āgama de Correspondance⁽⁴⁾ réciproque 相應阿笈摩 (*Saṃyukta*) et l'Āgama d'Espèces variées 雜類阿笈摩 (*Kṣudraka*). Dans le recueil du Vinaya, il y a le livre des Défenses des bhikṣu 苾芻戒經 (*Bhikṣu prātimokṣa*), le livre des Défenses des bhikṣuṇī 苾芻尼戒經 (*Bhikṣuṇī prātimokṣa*), les origines des Défenses analysées une à une 分別戒本 (*Sūtra vibhāṅga*), l'analyse des divers agrégats⁽⁵⁾ 諸蘊差別 et enfin le Vinaya d'Un et Plus 一增律 (*Ekottara*). Dans le recueil (piṭaka) de l'Abhidharma, il y a la multitude des groupes et des sections qui sont l'Ensemble 攝 (*chō; saṃgraha*), les Six Questions 六問, la Correspondance mutuelle 相應 (*siang-ying, saṃyoga*), la Destination aux Gati 發趣 (*fa-ts'iu, gati prasthāna?*), etc. En outre, il y a l'Éloge en guirlande des Naissances antérieures 本生鬘讚 (*Jātaka mālā*) et l'Éloge en guirlande des Individuellement-illuminés 獨覺鬘讚 (*Pratyekabuddha mālā*). Dans les recueils de la Vraie Loi tels que ceux-là, il y a [des textes] qui ont été prononcés par le Bouddha; d'autres, par les Bodhisattvas; d'autres, par les Śrāvaka; d'autres, par des ermites

(1) Nanj., 545.

(2) Nanj., 542.

(3) Nanj., 543.

(4) Nanj., 544, 546.

(5) Les *Skandhaka*, qui correspondent aux *Khandhaka* du *Mahāvagga* et du *Cullavagga* pali.

(r̥ṣi); d'autres, par des dieux (deva); d'autres, par les sages; ils peuvent attirer justice et profit et ainsi de suite jusqu'à ⁽¹⁾... ils ont de la puissance. Pour une stance de quatre membres, si on peut soi-même la réciter, ou si on enseigne à d'autres à la réciter, si on la lit soi-même ou si on la fait lire à d'autres, si on la retient ou si on enseigne à d'autres à la retenir, si on l'explique soi-même ou si on enseigne à d'autres à l'expliquer, si aux maîtres de la Loi on présente avec respect les offrandes, si aux exemplaires des livres sacrés on présente avec respect des offrandes, c'est à savoir — avec toutes sortes de parfums et de fleurs, de drapeaux et de dais, de danseuses et de musiciennes et d'illuminations, on fait des offrandes — si aux exemplaires des livres sacrés on offre en ornement des étuis en soies variées, des bandes, et des ceintures de fil, grâce à la force des excellentes racines de cette sorte, au temps où le Tathāgata Maitreya réalisera l'Illumination complète, on obtiendra excellemment un corps d'homme, et dans la seconde réunion de ce Bouddha, avec un cœur calme et croyant on renoncera aux règles de la vie domestique; on sortira du monde pour être sans maison; avec pureté on retranchera la barbe et les cheveux; on se revêtit du vêtement religieux; on sera membre de la compagnie des saints (ārya); par la force des vœux antérieurs, on obtiendra alors le Nirvāṇa. C'est ce qu'on appelle en second lieu la récompense du fruit obtenue par ceux qui ont planté une racine excellente en pratiquant le culte de la Loi.

Si des donateurs de toute sorte : rois, ministres, gens du commun, à l'époque de la Loi correcte du présent Bouddha Śākyamuni ont pu pratiquer le culte de la communauté et planter pour eux-mêmes des racines excellentes ou enseigner à d'autres à en planter de la manière que voici :

A l'égard des bhikṣu et des bhikṣuṇī, ou bien on les invite

(1) Formule usuelle pour remplacer les développements stéréotypés.

successivement, ou bien on les invite à quelque occasion, ou bien le premier jour du mois, ou bien le huitième jour, ou bien le quinzième, on dispose un banquet d'abstinence (uposaḍha) pour le leur présenter en offrande; ou bien on va dans les temples; soit qu'on fasse des offrandes pour un seul⁽¹⁾, soit qu'on fasse des offrandes pour la Communauté, ou bien on fait [personnellement] le don et le service; ou bien il arrive qu'on fait des offrandes à quelqu'un qui pratique la méditation pure; ou bien il arrive qu'on fait des offrandes à ceux qui expliquent la Loi; ou bien si on voit qu'il y a quelqu'un qui désire s'initier à la droite Loi et la répandre, l'entendre et la recevoir d'un maître, et qui ne le fait pas, retenu qu'il est par les difficultés, on lui donne les moyens d'être en paix et on l'empêche de s'effrayer et de reculer, ou bien on célèbre une assemblée wou-tchō (mokṣa) de donation quinquennale (pañcavarṣa pariṣad), ou bien on fait des dons au saṅgha des quatre régions, ou bien on donne des habitations de temple ainsi que des sièges et des objets de literie, ou bien on donne des cloches ou des pierres sonores, ou bien on donne des parcs et des bois;

Les offrandes de cette sorte qu'on fait à l'assemblée des moines, les hommes qui les font, par la force de telles racines excellentes, au temps où le Tathāgata Maitreya réalisera l'Illumination complète, obtiendront excellemment un corps d'homme et, dans la troisième réunion tenue par ce Bouddha, d'un cœur pur et croyant ils renonceront aux règles de la vie domestique; ils sortiront du monde pour être sans maison; avec pureté ils retrancheront barbe et cheveux; ils revêtiront l'habit religieux; devenus ainsi membres de la compagnie des saints (ārya), par la force de leurs vœux antérieurs, ils obtiendront alors le Nirvāṇa. C'est ce qu'on appelle en troisième

⁽¹⁾ La lecture fo au lieu de yi donnée par l'édition de Corée est manifestement fautive.

lieu la récompense du fruit obtenu par ceux qui ont planté une racine excellente en pratiquant le culte de la Communauté. »

A ce moment le grand Arhat Nandimitra, ayant exposé ce qui précède aux grandes assemblées, par la force de sa pénétration surnaturelle, en présence des grandes assemblées, s'éleva dans l'espace, à la hauteur de sept arbres tāla. Il manifesta de grandes transformations surnaturelles inconcevables ; il fit que les assemblées qui étaient témoins progressassent davantage dans la sagesse suprême. En ce temps ce Vénérable, ayant manifesté ces transformations surnaturelles, s'assit dans l'espace les jambes croisées, accroupi ; il abandonna les activités (saṃskāra) de longévité et les activités de vie individuelle pour entrer dans le domaine du Parinirvāṇa sans appui de reste (anupadhiśeṣa). Par la force de son vœu de samādhi antérieur, le feu jaillit et brûla son corps ; dans l'espace il fit tomber en pluie les os qui restaient de son corps ; alors les grandes assemblées crièrent au miracle, prises de compassion ; à l'envi, elles recueillirent ce qui restait des os et élevèrent un stūpa ; avec toutes sortes de parfums, de fleurs, de bijoux, de drapeaux, d'étendards, de dais, de danseuses et de musiciennes et d'illuminations, elles lui firent une offrande perpétuelle. Cette Relation sur la durée de la loi, les maîtres de l'antiquité se la sont transmise et se la sont communiquée de l'un à l'autre ; ils l'ont récitée et conservée sans l'oublier, pour faire que tous les rois, les ministres, les notables, les maîtres de maison, les donateurs, ayant compris les causes et les effets, étant dégoûtés de ce corps soumis à la naissance, à la vieillesse, à la maladie et à la mort, semblable au bananier, au mirage, aux bulles de l'eau, pratiquent les actes supérieurs et dans les générations à venir rencontrent et servent Maitreya, qu'ils soient affranchis des souillures, qu'ils obtiennent le grand Nirvāṇa, qu'ils conçoivent des sentiments d'amour et de joie et que, par rapport à la Loi correcte du

Bouddha, ils la protègent, la maintiennent et fassent qu'elle ne soit jamais détruite.

La tradition qui attribue à Hiuan-tsang la version chinoise de cette Relation peut au premier abord paraître suspecte. En effet, on constate avec surprise que, dans les *Mémoires* du grand pèlerin aussi bien que dans sa *Biographie*, il ne se rencontre pas la moindre allusion soit à ce texte, soit à la doctrine qu'il expose, soit aux personnages qu'il glorifie. Hiuan-tsang, qui observe avec un pieux intérêt tous les phénomènes d'ordre miraculeux qui présagent la disparition future de la Loi, n'évoque pas une seule fois le nom des seize Arhat dont le rôle est pourtant lié si étroitement aux destinées de la religion. Cependant, le doute n'est pas permis. Le Catalogue du Canon bouddhique compilé par Tao-siuan en 664 (l'année même de la mort de Hiuan-tsang) sous le titre de *Ta-t'ang nei-tien-lou* (Nanj., 1483; Tök., XXXVIII, 2, 84^b, col. ult.) cite le *Ki-fa-tchou-tchouan* «Relation sur la durée de la Loi» au nombre des 67 (*sic*, éd. Corée; 65 édd. chin.) ouvrages traduits par Hiuan-tsang. Dans cette même année 664, Tsing-mai compile le *Kou-kin-yi-king-t'ou-ki* (Nanj., 1487; Tök., XXXVIII, 3, 88^b, col. 4); c'est une simple série de notices destinées à accompagner les images des traducteurs peintes à la fresque sur les murs du temple Ta-ts'eu-ngen illustré par le séjour et les travaux de Hiuan-tsang; il y mentionne expressément parmi les œuvres de Hiuan-tsang, le «*Fo-lin-nie-p'an-ki-fa-tchou-king*, en un chapitre», c'est-à-dire «le sūtra traitant de la durée de la Loi, le Bouddha étant près du Nirvāṇa». Enfin le *K'ai-yuan-che-kiao lou* (Nanj., 1485; Tök., XXXVIII, 4, 70^a, col. 6), grand catalogue compilé par Tche-cheng et achevé en 730, mentionne le «*Fo-lin-nie-p'an-ki-fa-tchou-king*, en un chapitre», et, après avoir renvoyé aux notices de Tsing-

mai, il ajoute : « Cet ouvrage a été traduit dans la salle de traduction des Livres saints du temple Ta-ts'eu-ngeu, le quatrième jour du quatrième mois de la troisième année yong-houei⁽¹⁾. Le sramane Ta-tch'eng-kouang l'a recueilli avec le pinceau. » La traduction est donc certainement authentique⁽²⁾. Au surplus, dans la *Relation* elle-même, parmi les titres des sūtra qui se trouvent mentionnés, on relève le *Chouo-wou-keou-tch'eng king* « le livre de l'enseignement de la Gloire-sans-souillure », autrement dit : *Vimalakīrtinirdesa*. Le Tripitaka chinois ne contient pas moins de six traductions de ce texte célèbre (Nanj., 144, 145, 146, 147, 149, 181); seule la traduction due à Hiuan-tsang porte le titre reproduit dans la *Relation sur la durée de la Loi*; toutes les autres traductions portent des titres très différents. Et, de fait, la traduction du *Vimalakīrtinirdesa* par Hiuan-tsang est antérieure de deux ans à sa traduction de la *Relation sur la durée de la Loi*; d'après le *K'ai-yuan che kiao lou* (voir *supra*, p. 69^b, col. 7), le *Chouo-wou-keou-tch'eng-king* a été traduit par Hiuan-tsang dans le courant de la première année yong-houei (650 av. J.-C.); celui qui l'a recueilli avec le pinceau est le même moine Ta-tch'eng-kouang qui écrit deux ans plus tard sous la dictée de Hiuan-tsang la traduction de la *Relation sur la durée de la Loi*. En outre, pour désigner l'île de Ceylan, le traducteur se sert d'une périphrase (Tche-che-tseu kouo) qui se retrouve dans les *Mémoires* de Hiuan-tsang et qui ne semble pas reparaître ailleurs.

La *Relation* se présente à nous avec l'apparence d'un cadre historique et géographique : Nandimitra, l'auteur de la pro-

(1) C'est-à-dire le 17 mai 652. Nanjio indique comme date de la traduction l'année 654; nous ignorons sur quelles données il se fonde.

(2) Le *Fa yuan tchou lin* (chap. 30; Nanj., 1482; Tōk., XXXVI, 6, 105^{a,b}) cite en résumé la « Relation sur la Durée de la Loi prononcée par le Grand Arhat Nandimitra », en la qualifiant d'ouvrage nouvellement traduit. Or la date du *Fa yuan tchou lin* est de 668.

phétie, aurait vécu dans la capitale du royaume de Tche-che-tseu environ huit cents ans après le Parinirvāṇa. L'expression chinoise 八百年中 « dans les huit cents ans » désigne approximativement une date située dans les premières années du ix^e siècle après le Nirvāṇa⁽¹⁾. Si nous interprétons cette date en fonction de la date que, dans un passage de ses *Mémoires* (I, 172), Hiuan-tsang assigne à l'avènement de Kaniska (« dans la 400^e année après le Nirvāṇa »), la prédiction de Nandimitra serait postérieure de quatre cents ans au règne de ce grand prince. Mais il faut se garder d'organiser en un système la chronologie de Hiuan-tsang; il emprunte ses données à des sources diverses qu'il ne se soucie pas d'harmoniser, et d'ailleurs il reconnaît lui-même, sans indiquer de préférence personnelle, les divergences considérables des idées bouddhiques sur la date du Nirvāṇa (*Mém.*, I, 334-335); ces divergences laissent un intervalle de cinq à six cents ans entre les dates extrêmes.

Les sources indiennes, chinoises ou tibétaines qui nous sont accessibles ne nous apportent aucune information sur l'Arhat Nandimitra, qui aurait révélé cette prophétie. Le seul personnage de ce nom que nous ayons rencontré est mentionné en passant par Tāranātha (traduction Schiefner, p. 62). Tandis que le fils du roi Kaniska régnait à Puṣkalāvati, « vivait à Pāṭaliputra l'Arhat Āsvagupta, le vénérable qui rejeta l'astrologie et se consacra à la contemplation des huit Vimokṣa. Comme il enseignait la loi, Nandimitra et d'autres devinrent Arhat et virent de plusieurs manières la vérité ». Schiefner et avant lui Wassilief (*Buddhismus*, p. 53) avaient rétabli d'après la traduction tibétaine dga' ba'i bśes gñen un original sanscrit Nandamitra. La restitution était d'ailleurs possible; mais, en

(1) Sur cette locution qui a été récemment l'objet de savantes discussions, cf. PÉRI, *B. É. F. E.-O.*, XI, 1911, p. 355 et suiv.; OTTO FRANK, *J. R. A. S.*, 1914, p. 398 et suiv.; TAKAKUSU, *J. R. A. S.*, 1914, p. 1013 et suiv.

fait, le *Dpag bsam ljon bzai* emploie la même forme tibétaine *dga' ba'i bses gñen* pour traduire le nom de Nandimitra dans un passage (p. 51) où il résume précisément la prophétie traduite par Hiuan-tsang. L'auteur tibétain désigne la Relation comme un *avadāna* : « selon l'*Avadāna de Dga' ba'i bses gñen* (« ami heureux » = Nandimitra), après le temps où la vie [humaine] aura eu une durée de six cents ans, au temps [où la vie durera] sept cents ans, les seize Arhat, ayant protégé la collection de la Loi, ayant fait un stūpa précieux, l'ayant adoré, étant arrivés dans l'intérieur de la terre d'or du stūpa des vestiges du Nirvāṇa, s'étant installés là, ce sera alors le déclin de l'enseignement de Śākyamuni ». Rien ne permet d'affirmer, malgré l'identité des noms, que le Nandimitra mentionné par Tāranātha comme un contemporain du fils de Kaniṣka soit le même que l'Arhat dont Hiuan-tsang a traduit la prédiction. D'ailleurs, si fantaisiste que soit la chronologie de nos textes, il paraît difficile d'admettre que le règne d'un fils de Kaniṣka ait pu être placé « dans les huit cents années qui suivirent le Parinirvāṇa ».

L'indication géographique est plus précise; le royaume de Tche-che-tseu est certainement Ceylan. Dans ses *Mémoires* (II, 130), Hiuan-tsang donne expressément ce nom à l'île; il rapporte tout au long la légende étymologique qui prétendait expliquer cette désignation; l'ancêtre du premier roi aurait pris (°la) un lion (*siṃha*); d'où le nom de *Siṃhala* « celui qui a pris le lion » 執師子. Le nom du roi Cheng-kiun 勝軍 est, chez Hiuan-tsang comme partout ailleurs, la traduction consacrée du nom de Prasenajit, qui régnait à Śrāvastī du vivant du Bouddha. Les Annales singhalaises ne mentionnent pas de roi qui ait porté ce nom ou tout autre nom susceptible d'être rendu en chinois par Cheng-kiun (par exemple Jayasena dans Hiuan-tsang, *Mém.*, II, 11-12). Watters (*loc. laud.*, p. 332) a préféré retenir comme une donnée réelle le nom

de Prasenajit; il n'a pas tenu compte de l'intervalle de huit cents ans qui sépare notre Apocalypse du temps du Bouddha, il a dû par suite écarter Ceylan et chercher dans la région de Śrāvastī un nom qui pût répondre au Tche-che-tseu kouo. Il a signalé un « district de Che-tseu » 師子聚落 dans le « Sarvada vinaya yao che », chap. 8, c'est-à-dire, en réalité, dans le *Mūla Sarvāstivādi Vinaya, Bhaiṣajyavastu*, Tōk., XVII, 4, 29^b, col. 17; c'est une des étapes du Bouddha sur la route de Śrāvastī à Rājagṛha, et un des endroits où le Bouddha aurait prononcé le sūtra du siège des Quatre Bouddhas. Tout exclut cette identification; l'endroit est sans aucune notoriété et la désignation si caractéristique de Tche-che-tseu ne peut pas s'y appliquer. On ne saurait s'étonner de voir la scène d'un texte mahāyāniste localisée à Ceylan; un des classiques du Mahāyāna, le Laṅkāvatāra, conduit le Bouddha à l'île des Rākṣasa pour y donner son enseignement à Rāvaṇa, leur roi. Il convient de rappeler que Hiuan-tsang n'a pas visité Ceylan au cours de ses voyages; c'est dans l'Inde propre qu'il a dû recueillir l'original de la Relation sur la Durée de la Loi. Que le texte soit en principe originaire ou non de Ceylan, il n'en est pas moins curieux que la scène d'une prédiction destinée à glorifier le Mahāyāna ait été située dans l'île qu'un préjugé trop répandu veut réserver au seul Hīnayāna.

D'ailleurs il faut se garder d'opposer dans un contraste brutal les deux Véhicules, comme on le fait trop souvent. Petit et Grand Véhicule tiennent l'un à l'autre par des liens nombreux et subtils. Notre texte même en est une preuve de plus. Il est manifestement d'inspiration mahāyāniste; dans le Catalogue de la Loi, tel qu'il le dresse, il classe au premier rang les ouvrages où le Mahāyāna s'affirme avec le plus d'audace et de netteté; Āgama et Vinaya ne viennent qu'à la suite. La définition qu'il donne de la Loi (p. 20) est aussi très expressive : la tradition du Petit Véhicule, enregistrée dans le Vinaya pali

(*Suttavibhaṅga*, *pācittiya IV*), stipule que «ce qu'on appelle le dharma est énoncé par le Bouddha, énoncé par les Auditeurs (śrāvaka), énoncé par les Voyants (ṛṣi), énoncé par les divinités (devatā), il est ce qui touche à l'intérêt, ce qui touche à la Loi» (dhammo nāma buddhabhāsito sāvakabhāsito isibhāsito devatābhāsito atthupasaṃhito dhammupasaṃhito). Le Vinaya des Dharmagupta (*Sseu fen liu*, chap. 11; Tōk., XV, 3, 59^b, col. 6) dit de même : «La loi en pada, c'est ce qu'énonce le Bouddha, ce qu'énoncent les śrāvaka, ce qu'énoncent les ṛṣi, ce qu'énoncent les deva.» Le Vinaya des Mahāsāṃghika (*Mo ho seng tche liu*, chap. 13; Tōk., XV, 8, 93^a, col. 13) donne un peu différemment : «La loi, c'est ou bien ce que le Bouddha a énoncé ou bien ce qu'il a approuvé de son sceau. Ce que le Bouddha a énoncé, c'est le Bouddha lui-même qui l'a énoncé; ce que le Bouddha a approuvé de son sceau, ce sont les disciples śrāvaka et les autres hommes qui l'ont énoncé, et le Bouddha l'a approuvé de son sceau.» Le Vinaya des Sarvāstivādin (*Che song liu*, chap. 10; Tōk., XVI, 3, 63^b, col. 11) donne : «La loi est ce que le Bouddha a énoncé, ce que les disciples ont énoncé, ce que les deva ont énoncé, ce que les ṛṣi ont énoncé, ce que les avatars 化人 ont énoncé.» Le Vinaya des Mūla Sarvāstivādin (*Ken pen chouo yi ts'ie yeou pou p'i nai ye*, chap. 27; Tōk., XVI, 9, 6^a, col. 5) a, contre son habitude, une définition plus courte : «Le mot loi signifie la loi qu'ont énoncée le Bouddha et les śrāvaka.» La *Relation de Nandimitra* reprend la définition commune, mais pour y ajouter la catégorie des Bodhisattva qui caractérise le Grand Véhicule; il les insère naturellement à une place d'honneur, immédiatement après le Bouddha et avant les śrāvaka.

Le classement adopté pour les ouvrages du Grand Véhicule ne concorde avec aucun des catalogues actuellement connus, soit en Chine, soit au Tibet; on y reconnaît pourtant un cer-

tain système. On y retrouve les grandes collections communes à tous les catalogues; la *Prajñāpāramitā* obtient ici le premier rang; on a fait rentrer sous cette rubrique des textes divers, généralement dispersés, en tête desquels figurent le *Saddharma-puṇḍarīka* et le *Suvarṇaprabhāsa* suivis d'un texte qu'il nous est impossible d'identifier (le *Vajrapāṇi piṭaka*?); à la suite vient une série de sūtra qui ont ce caractère commun de traiter de samādhi : *Sūrangamasamādhi*, *Māyopamasam*°, *Mahāprāṇihāryasam*°, *Sarvapūṇyasamuccayasam*°, *Tathāgatajñānamudrāsam*°, qui sont des textes bien connus, mais après lesquels sont nommés quatre ouvrages que nous n'avons pu identifier : sūtra de samādhi des éclats prestigieux au complet; sūtra de la terrasse précieuse; sūtra de samādhi de tous les Bodhisattva réunis; sūtra de la direction et de la réception des Bouddhas. Le groupe suivant est formé par les paripṛcchā «réponses à des questions personnelles»; on y distingue des sous-groupes fondés sur l'analogie de condition des questionneurs : nāgarāja (*Sāgara*, *Anavatapta*, *Drumaketu*); filles («la fille précieuse»; *Sumatidārikā*), ou sur l'analogie des désignations : *Ratnataḷa*? *Ratnacūḍa*; — *Ākāśasvara*? *Ākāśasimhanāda*?, ou sur l'analogie des désignations techniques : *Akṣayamatīnirdeśa*, *Vimalakīrtīnirdeśa*. Un certain nombre de ces textes n'ont pu être identifiés (collection de questions; Bonne fortune; Paume précieuse; Son du Vide; Rugissement du Vide; Réseau d'illusion; Fille à l'éclat d'or; le réel de la Vérité); d'autres se prêtent à des identifications probables (héros brave = *Ugra*?; celui qui remplit = *Pūrṇa*?; *Ajātaśatru*; *Nārāyaṇa*); un petit nombre se laissent identifier d'une manière certaine : *Brahmaparipṛcchā*; *Sāgara*°; *Anavatapta*°; *Druma* [*ketu*]°; *Ratnacūḍa*°; la fille précieuse; *Sumatidārikā*°; *Subāhu*°; *Simha*°; *Viradatta*°; *Akṣayamatīnirdeśa* et *Vimalakīrtīnirdeśa*.

La collection du *Buddhāvataṃsaka* forme la seconde classe;

à la suite sont rangés des textes de notoriété inégale : Main-de-lotus?, *Buddhasahasranāma*, *Amitābhavyūha*, *Sukhāvatīvūha*, *Kusumasāmcaya*.

La troisième classe est celle du *Mahāsaṃnipāta*, suivie d'un sūtra sur l'entrée dans toutes les voies, et de plusieurs sūtra dont le titre commence par pao « précieux » (étendard précieux, aras précieux, boîte précieuse). Le dernier de ces trois sūtra est bien connu; c'est le *Ratnakaraṇḍaka*. On est tenté de se demander si le second « L'Amas précieux » n'est pas le *Ratnakūta* qui forme régulièrement la quatrième des grandes collections (avec *Prajñāpāramitā*, *Buddhāvataṃsaka*, *Mahāsaṃnipāta*); mais la traduction consacrée de *Ratnakūta* est *Pao tsi* 寶積 et nous avons ici *Pao tsiu* 寶聚 qui répond plutôt à *Ratnarāśi*. Les deux derniers ouvrages (« la peinture multicolore » et « le roi au crâne élevé ») nous sont inconnus.

En dehors des grandes collections que l'usage commun avait consacrées, les principes qui ont dirigé le choix des textes dans cette liste nous échappent; on y voit paraître des ouvrages secondaires alors que d'autres, et des plus célèbres, sont passés sous silence. Le catalogue, à coup sûr, ne prétend pas fournir un dénombrement complet; Nandimitra déclare expressément que « pareils sūtra du Grand Véhicule existent par centaines de myriades ». Il est évident toutefois que le rédacteur de cette Relation a dû mentionner les textes qu'il jugeait les plus importants. Le jour où l'étude du Grand Véhicule sera plus avancée, on pourra sans doute mettre en lumière les raisons secrètes qui ont dicté ses préférences.

Le canon du Petit Véhicule, par la force d'une organisation ancienne, ne prête guère aux fantaisies individuelles. Certaines nuances sont néanmoins instructives. Si le nombre des grandes collections de sūtra (*Āgama* ou *Nikāya*) est de longue date fixé à cinq, — témoin le *pañcakaṃśika* (= *pañcanaikāyika*) de l'inscription de Sanchi, *Ep. Ind.*, II, 104, n° 66, et de

Bharhut, n° 144, qui nous reporte au III^e siècle avant J.-C., — l'ordre intime en varie d'une école à l'autre. L'ordre suivi par notre texte : *Dirgha*, — *Madhyama*, — *Ekottara*, — *Saṃyukta*, — *Kṣudraka* appartient exclusivement à l'école Dharmagupta (*Sseu fen liu* [= Dharmagupta Vinaya], chap. 54; Tök., XV, 6; 51). Le pali, ou pour lui donner son nom technique, l'école des Sthavira, adopte, comme on sait, l'ordre : *Diḡha*, *Majjhima*, *Saṃyutta*, *Anguttara*, *Khuddaka*. L'école Mahīśāsaka, étroitement apparentée aux deux précédentes, a préféré ici l'ordre du pali (*Wou fen liu*, chap. 30; Tök., XVI, 2, 68); c'est aussi l'ordre du pali qui est reproduit dans le Vinaya des Mahāsāṃghika (*Mo-ho-seng-k'i liu*, chap. 32; Tök., XV, 10, 34). Les Mūla Sarvāstivādin (*Ken pen chouo yi ts'ie yeou pou p'i nai ye tsa che*, chap. 39; Tök., XVII, 2, 92^a) mettent en tête le *Saṃyukta*, suivi du *Dirgha*, du *Madhyama*, de l'*Ekottara*.

La traduction adoptée par Hiuan-tsang pour les titres des deux derniers Āgama provoque des observations intéressantes : le nom du *Saṃyukta āgama* est rendu par 相應阿笈摩 *siang ying a-ki-mo* « āgama de correspondance réciproque », et celui du *Kṣudraka āgama* est rendu par 雜類阿笈摩 *tsa lei a-ki-mo* « āgama d'espèces variées ». Les traducteurs antérieurs étaient unanimes à rendre par 雜 *tsa* « mélangé » le mot *saṃyukta* dans le titre de l'Āgama; 雜阿含經 *tsa a-han king* est le titre du *Saṃyukta āgama* aussi bien dans la version anonyme (et abrégée) du III^e siècle de notre ère (Nanj., 547; Tök., XIII, 6) que dans la version anonyme (et partielle) de l'époque des Ts'in (350-431) [Nanj., 546; Tök., XIII, 5] et dans la version de Guṇabhadra (435-443) [Nanj., 544; Tök., XIII, 2-4]. Les anciens traducteurs des Vinaya avaient, eux aussi, dans les chapitres de ces ouvrages qui rapportent l'histoire des conciles et l'origine du canon, adopté l'équivalence : 雜 *tsa* = *saṃyukta* : Dharmagupta v. [traduit en 405],

chap. 54; Nanj., 1117; Tök., XV, 6, 51^a; Mahāsāṅghika v. [traduit en 416], chap. 32; Nanj., 1119; Tök., XV, 10, 34^a; Mahīśāsaka v. [traduit en 423], chap. 30; Nanj., 1122; Tök., XVI, 2, 68^b.

Par l'effet d'un choix malheureux, la tradition chinoise avait de bonne heure adopté le même mot 雜 tsa pour traduire le terme sanscrit kṣudraka, qui signifie littéralement «petit, menu», dans le titre du cinquième Āgama, le *Kṣudraka āgama*. Cet Āgama, qui n'existe comme une unité organique que dans le canon pali, consiste dans une collection de divers ouvrages dont plusieurs n'ont jamais été traduits en chinois [non plus qu'en tibétain]. Les traducteurs des Vinaya — dans les passages auxquels nous venons de nous référer — n'appliquent pas à cet Āgama la désignation classique de 阿含 a-han (transcription du mot sanscrit āgama) qu'ils réservent aux quatre autres collections. Pour le distinguer du *Tsa A-han*, désignation traditionnelle du *Samyukta āgama*, ils ont rendu le nom du *Kṣudraka āgama* par les termes 雜藏 tsa tsang «recueil [piṭaka] mélangé». La ressemblance des deux expressions *Tsa A-han* et *Tsa tsang* peut facilement amener des confusions; il ne sera pas superflu de rapporter ici tout au long les passages qui justifient ces deux appellations; ils apportent des documents précieux pour l'histoire du canon bouddhique.

α. Dharmagupta v., *loc. sup. cit.* «Les mélanges (雜 tsa = samyukta) des bhikṣu, des bhikṣuṇī, des upāsaka, des upāsikā, des deva, le mélange de Śakra devendra, le mélange de Māra, le mélange de Brahma rāja forment un recueil qui est le *Tsa A-han* 雜阿含. De la même manière le Livre des Existences *Cheng king* 生經 = *Jātaka* ⁽¹⁾; le Livre original *Pen*

(1) Cf. Nanj., 66g et Tök., XIV, 5, collection de jātaka traduite par Fa hou

king 本經 = *Iivuttaka*⁽¹⁾; le Livre des Bonnes Causes *Chan yin yuan king* 善因緣經 = *Nidāna*?; le Livre de la Grande Extension *Fang teng king* 方等經 = *Vaipulya*; le livre de ce qui est sans précédent *Wei ts'eng yeou king* 未曾有經 = *Adbhuta [dharma]*⁽²⁾; le Livre des Comparaisons *P'i yu king* 譬諭經 = *Avadāna*⁽³⁾; le Livre de *Yeou-p'o t'i chō* 優婆提舍經 = *Upadeśa*⁽⁴⁾; le Livre du Sens des phrases *Kiu yi king* 句義經 = *Arthapada, Arthavarga*⁽⁵⁾; le Livre des Phrases de la Loi *Fa kiu king* 法句經 = *Dharmapada*⁽⁶⁾; le Livre du *Po-lo-yen* 波羅延經 = *Pārāyana*⁽⁷⁾; le Livre des Difficultés mélangées *Tsa nan king* 雜難經 = *Kathāvastu*?⁽⁸⁾; le Livre des Stances saintes 聖偈經 = *Sthaviragūthāh*⁽⁹⁾; le recueil de tous ces ouvrages forma le *Tsa tsang* 雜藏.»

en. 285, qui porte ce titre, mais n'est qu'une des nombreuses collections de ce genre.

⁽¹⁾ Généralement désigné en chinois par 本事經, traduit par Hiuan-tsang; Nanj., 714; Tök., XIII, 6; cf. WATANABE dans *Journ. Pali Text Soc.*, 1907 : *A Chinese Collection of Iivuttakas*.

⁽²⁾ Le Tripiṭaka chinois contient trois ouvrages de titre analogue : le *Fo chouo wei ts'eng yeou king*, traduit sous les seconds Han, Nanj., 260; Tök., VI, 7, 86^a; le *Wei ts'eng yeou yin yuan king*, traduit par T'an-king entre 479 et 502, Nanj., 400; Tök., XIV, 8, 52^b et suiv.; le *Fo chouo wei ts'eng tcheng fa king*, traduit par Fa-t'ien à la fin du x^e siècle; Nanj., 925; Tök., V, 8, 19^b et suiv. Ces trois ouvrages n'ont rien de commun entre eux; le premier n'est qu'un sūtra sur les récompenses à venir; le second est une collection de récits merveilleux du genre avadāna; le troisième est un exposé de doctrine mahāyāniste.

⁽³⁾ Le Tripiṭaka chinois contient, on le sait, un grand nombre de recueils de ce genre qu'il est inutile d'énumérer ici.

⁽⁴⁾ Aucun ouvrage particulier ne porte ce titre qui a une valeur purement générique.

⁽⁵⁾ Cf. Nanj., 674; Tök., XIV, 5, et *Journ. asiat.*, 1915, I, 412 et suiv.

⁽⁶⁾ Ce célèbre recueil est représenté par quatre traductions dans le Tripiṭaka chinois: Nanj., 1321, 1353, 1365, 1439; pour les détails nous nous contenterons de renvoyer au *Journ. asiat.*, 1912, II, 205 et suiv.

⁽⁷⁾ Ce livre, qui est une section du Sūtra Nipāta, n'a pas été traduit en chinois; cf. *Journ. asiat.*, 1915, I, 418 et suiv.

⁽⁸⁾ L'ouvrage n'a pas été traduit en chinois.

⁽⁹⁾ L'ouvrage n'a pas été traduit en chinois.

β. Mahīśāsaka v., *loc. sup. laud.* [Ānanda parle :] « Voici les mélanges qui ont été prononcés : ils ont été prononcés pour les bhikṣu, les bhikṣuṇī, les upāsaka, les upāsikā, les fils de dieux (devaputra), les filles de dieux (devakanyā). Maintenant on les a réunis en un recueil appelé *Tsa A-han* 雜阿含... Quant aux mélanges qui ont été prononcés en surplus à partir [des quatre Āgama], maintenant on les a rassemblés en un recueil appelé le *Tsa tsang* 雜藏. » Il faut remarquer que la formule d'introduction employée ici par Ānanda diffère de celle qu'il avait employée dans le cas du *Saṃyukta āgama* et aussi des trois autres.

γ. Mahāsāṅghika v., *loc. sup. laud.* « Quand le vénérable Ānanda eut ainsi récité tout le *Fa tsang* 法藏 (Dharmapiṭaka),... les textes mélangés furent rassemblés pour constituer le *Tsa A-han* 雜阿含 (āgama mélangé = saṃyukta); ce qu'on appelle *tsa* 雜 = mélangé, c'est le Mélange des Organes (indriya), le Mélange des Forces (bala), le Mélange de l'Intelligence (bodhi), le Mélange de la Voie (mārga) et autres du même genre... Ce qu'on appelle le *Tsa tsang* 雜藏, c'est le récit fait par les Pratyekabuddha et par les Arhat eux-mêmes des causes provenant de leurs existences antérieures; toutes les stances de cette sorte, c'est ce qu'on appelle le *Tsa tsang*. »

δ. Mūla Sarvāstivādi v., *loc. sup. laud.* [Après la récitation intégrale du troisième sūtra par Ānanda.] « Les Arhat firent cette réflexion : Nous avons déjà recueilli le troisième sūtra prononcé par l'Honoré du monde; parmi nos compagnons de conduite brahmique, il n'y a personne qui s'y oppose, personne qui proteste ou qui répugne. C'est pourquoi il vous faut savoir que ce sūtra est la vraie doctrine du Bouddha. Ils dirent encore ceci : Pour ce qui est de la règle des autres

sūtra, l'Honoré du monde les a prononcés ou dans des palais royaux, ou dans des villages, ou dans des bourgs, ou dans des villes, ou dans des localités. Qu'Ānanda les récite tous maintenant! — Les Arhat les recueillirent. Toutefois [au lieu de suivre l'ordre chronologique], la Correspondance des Cinq Agrégats 五蘊相應 (pañcaskandha saṃyukta), ils la classèrent sous la catégorie des Agrégats 蘊品 (skandha varga); la Correspondance des Six Lieux et des Dix-huit Domaines 六處十八界相應 (ṣaḍāyatana aṣṭādaśa dhātu saṃyukta), ils la classèrent sous la catégorie des Lieux et des Domaines 處界品 (āyatana dhātu varga); la Correspondance de la Production causale et des Vérités saintes 緣起聖諦相應 (nidāna āryasatya saṃyukta), ils la classèrent sous le nom de Production causale 緣起 (nidāna). Quant à ce qui a été prononcé par les Auditeurs (= śrāvaka), ils le classèrent en le plaçant dans l'endroit de la catégorie des Auditeurs 聲聞品處 (śrāvaka vargasthāna). Quant à ce qui a été prononcé par le Bouddha, ils le classèrent en le plaçant dans la catégorie du Bouddha 佛品處 (buddhavarga sthāna). Quant aux Correspondances 相應 (saṃyukta) des Lieux-de-mémoire 念處 (smṛtyupasthāna), de l'Application correcte 正勤 (samyakpradhāna), des Pieds-de-magie 神足 (ṛddhipāda), des Organes-des-sens 根 (indriya), des Forces 力 (bala), des Sections de la Voie de l'Illumination 覺道分 (bodhyaṅga), ils les classèrent en les plaçant dans l'endroit de la catégorie de la Voie sainte 聖道品處 (āryamārga vargasthāna). Comme les sūtra et les stances y sont en correspondance, c'est ce qu'on appelle l'Āgama de Correspondance 相應阿笈摩 (saṃyukta āgama).» Le traducteur, Yi-tsing, ajoute en note : Autrefois, on disait *tsa* 雜 «mélangé»; l'expression a le sens de «prendre [pêle-mêle]». Ānanda récite ensuite le *Dīrgha*, le *Madhyama*, l'*Ekottara*. «Et alors Mahākāśyapa dit à Ānanda : Voilà bien

quels sont les sūtra des Āgama, il n'y a que ceux-là et il n'y en a pas d'autres en plus.» La conclusion énoncée par Mahākāśyapa semble bien destinée à exclure le *Kṣudraka* des Āgama, où d'autres écoles le comptaient.

On voit que Yi-tsing a, comme avait fait avant lui Hiuan-tsang, renoncé au terme tsa 雜 «mêlé» pour rendre en chinois le titre sanscrit du Saṃyukta Āgama. Alors que les traductions anciennes du Vinaya employaient indifféremment ce mot comme l'équivalent de Saṃyukta et de Kṣudraka, Yi-tsing ne l'a maintenu que dans cette dernière valeur. La section du Vinaya des Mūla Sarvāstivādin qui porte en sanscrit le titre de *Kṣudraka vastu* (au témoignage du *Dulva* tibétain) reçoit dans la traduction de Yi-tsing le titre de *Tsa che* 雜事 «choses mélangées» (Nanj., 1121; Tök., XVII, 1-2; M. Nanjio a rétabli par erreur le titre sanscrit sous la forme : saṃyukta vastu⁽¹⁾).

L'analyse du Vinaya, telle qu'elle est donnée par Nandimitra, n'est pas non plus sans portée. Ici encore, comme dans le cas des Āgama, l'ordre des sections comporte un enseigne-

(1) Nous avons pu établir que l'expression *Tsa tsang* 雜藏 correspond à *Kṣudraka Āgama* du sanscrit. On comprend dès lors l'emploi qu'en a fait le pèlerin Fa-hien, dans le titre d'un sūtra qu'il a traduit : le *Tsa tsang king* (Nanj., 676; Tök., XIV, 6, 69^b et suiv). M. Nanjio avait, comme dans le cas du *Kṣudraka vastu*, Nanj., 1121, cru pouvoir rétablir un titre hypothétique de «Saṃyukta piṭaka sūtra» pour l'original sanscrit; il se fondait sans doute sur la valeur usuelle du terme tsa. Ce sūtra consiste dans une série de récits où Maudgalyāyana explique au hasard des rencontres les causes qui justifient les supplices de certains preta et les récompenses de certains deva. L'ensemble forme le pendant du *Petavatthu* et du *Vimānavatthu* pali; le canon pali classe justement ces deux ouvrages dans le *Khuddaka Nikaya* qui correspond au *Kṣudraka Āgama* sanscrit. Le titre adopté par Fa-hien, *Tsa tsang king*, signifie simplement que les textes qu'il a traduits dans ce recueil étaient des sūtra du *Kṣudraka Āgama*; Fa-hien insistait ainsi sur la provenance canonique de l'ouvrage (cf. *supra*, p. 35, γ).

ment. Nandimitra avait classé les Āgama dans un ordre qui concordait avec l'école Dharmagupta, à l'exclusion de toutes les autres. Son analyse du Vinaya reproduit exactement la disposition des parties qui composent le Vinaya des Dharmagupta; le même ordre se retrouve dans le Vinaya pali, celui des Sthavira, tandis qu'il est différent dans toutes les autres écoles. Nous ne nous arrêterons pas sur le *Prātimokṣa* (Défenses des bhikṣu, Défenses des bhikṣuṇī) qui est la base indispensable de tous les Vinaya, ni sur les origines des Défenses analysées une à une (*Suttavibhaṅga* du pali), ni sur l'Analyse des divers agrégats (*Skandhaka* [*Khandaka*] du *Mahāvarga* [*vagga*] et du *Kṣudravarga* [*Cullavagga*]), qui sont des parties intégrales de tous les Vinaya; mais le Vinaya des Dharmagupta (en chinois *Sseu fen liu*) est le seul, avec le Vinaya pali, qui s'achève sur l'*Ekottara*. Les Mahīśāsaka (en chinois *Wou fen liu*) ne possèdent pas cette section; les Sarvāstivādin (en chinois *Che song liu*) et les Mūla Sarvāstivādin, dont le Vinaya est représenté dans son intégralité par le *Dulva* tibétain, la traduction chinoise de Yi-tsing étant fragmentaire et dépourvue de coordination, terminent leur Vinaya sur un long questionnaire de casuistique qui a pour interlocuteurs Upāli et le Bouddha. Quant aux Mahāsāṅghika (en chinois *Mo-ho-seng-k'i liu*), leur Vinaya est construit sur un plan tout particulier et il ne contient pas l'*Ekottara*. La parenté de notre texte avec l'école Dharmagupta s'affirme donc par un nouvel indice.

La question de l'Abhidharma est trop obscure et trop compliquée pour qu'elle puisse conduire à des résultats positifs. Deux des Vinaya connus, celui des Mahīśāsaka et celui des Mahāsāṅghika ne mentionnent pas même l'Abhidharma à propos de la récitation du premier concile. Les Sarvāstivādin, qui n'ont pas conservé dans leur Vinaya la section relative aux conciles (tout au moins dans la version chinoise du *Che song liu*), ont une littérature abondante sur l'Abhidharma, mais

tout entière de basse époque (voir Takakusu, *On the Abhidharma literature of the Sarvāstivādins*, dans *Journ. Pali Text Society*, 1905); les rubriques citées dans la Relation de Nandimitra ne paraissent pas y figurer. Dans le Vinaya des Mūla Sarvāstivādin (Tōk., XVII, 2, 92^b), Mahākāśyapa qui récite l'Abhidharma lui donne le nom de Mātrkā 摩室里迦 (*mo-tche-li-kia*), c'est-à-dire d'Index; et sa récitation porte en effet sur des catégories numériques exclusivement, et non pas sur des ouvrages : les 4 *smṛtyupasthāna*, les 4 *samyakpradhāna*, les 4 *ṣḍhipāda*, les 5 *indriya*, les 5 *bala*, etc. La littérature de l'Abhidharma pali, assez confuse, elle aussi, n'offre rien qui corresponde aux « groupes et sections » mentionnés par Nandimitra. De l'Abhidharma des Dharmagupta, nous ne connaissons rien; le récit du premier concile, auquel nous avons déjà emprunté nos renseignements sur les Āgama (Tōk., XV, 6, 51^a), se borne à une indication brève et énigmatique, qu'on ne peut traduire qu'avec toutes sortes de réserves : « Le Difficile, le Non-difficile, le Lien, la Correspondance mutuelle, les Lieux d'activité, tout cela réuni forma l'Abhidharma piṭaka » 有難無難繫相應作處集爲阿毗曇藏. Il convient de remarquer que dans cette énumération reparait un des termes employés par Nandimitra (*siang ying* « correspondance mutuelle »).

A la suite des textes canoniques, Nandimitra mentionne encore l'Eloge en guirlande des naissances antérieures et l'Eloge en guirlande des Pratyekabuddha. Nous possédons un texte sanscrit intitulé *Jātakamālā* « la guirlande des naissances antérieures », qui a pour auteur Ārya Śūra et qui compte à bon droit parmi les chefs-d'œuvre de la littérature bouddhique en sanscrit (traduction chinoise incomplète dans Nanj., 1312; Tōk., XIX, 5; cf. Ivanovski, *Sur une traduction chinoise du recueil bouddhique Jātakamālā*, trad. franç. de Duchesne dans *Rev. Hist. Relig.*, 1903, p. 298-335). Mais la désignation est

trop banale pour être appliquée exclusivement à cet ouvrage. Quant au second ouvrage, nous ignorons absolument quel texte Nandimitra pouvait avoir en vue.

En somme, le canon du Mahāyāna donné par Nandimitra ne correspond à aucun classement connu; le canon du Hinayāna auquel il se réfère paraît être celui des Dharmagupta. De fait, les Dharmagupta, éclipsés à nos yeux par le prestige du pali (école Sthavira) et du sanscrit (Sarvāstivādin et Mūlasarvāstivādin), ont tenu une place considérable, attestée encore par leur rôle dans la vie de l'église bouddhique en Chine. Au témoignage de M. de Groot, le Prātimokṣa de cette école «est actuellement en usage dans tous les couvents de l'empire comme règlement constitutionnel de la Discipline... ce livre a toujours été considéré en Chine comme le code de l'école du Hinayāna». (*Le Code du Mahāyāna en Chine*, p. 3). C'est à l'école Dharmagupta qu'appartiennent les premiers formulaires traduits en chinois : le *T'an-wou-t'i liu pou tsa kie-mo* (Nanj., 1163; Tōk., XV, 7), traduit en 252 par K'ang Seng-k'ai, et le *Kie-mo* (Nanj., 1146; Tōk., XV, 7), traduit en 254 par T'an-ti.

Une tradition assez ancienne ramène plus haut encore l'introduction du Vinaya des Dharmagupta en Chine. Le *Fa yuan tchou lin*, compilé au VII^e siècle, en 668, rapporte ainsi cette tradition (chap. 89; Tōk., XXXVI, 10, 36^b) : Depuis l'empereur Ming et l'arrivée en Chine des deux premiers missionnaires jusqu'au règne de l'empereur Houan (147-167) inclusivement, on ne put pas pratiquer d'ordination régulière; on se borna à communiquer les formules des trois Refuges, des cinq Défenses et des dix Défenses. «Après le règne de l'empereur Houan, il y eut cinq religieux d'Occident, originaires d'un royaume de l'Inde du Nord, qui vinrent dans le pays de Chine; ils donnèrent à la grande communauté l'occasion de recevoir les défenses. Le premier se nommait Tche

(= le Yue-tche) Fa-ling 支法領; le second, Tche K'ien 支謙; le troisième, Tchou (l'Hindou) Fa-hou 竺法護; le quatrième, Tchou Tao-cheng 竺道生; le cinquième, Tche Leou-tch'en 支婁識. En ce temps la grande discipline n'existait pas encore; Tche Fa-ling récita de vive voix un chapitre du texte des Défenses (Prātimokṣa) et un chapitre du texte du Kie-mo (karma), et les répandit en ce pays. Actuellement on appelle cela l'ancien Kie-mo. Plus tard, en la troisième année houang-tch'ou (222) des Wei, T'an-mo-kia-lo (Dharmakāla, Nanj., App., II, 13) publia, mais cette fois en traduction, la discipline relative aux Défenses. Puis, au temps de Hiao wen, empereur (dont le nom de famille est) Yuan (471-499), le maître de la Discipline Yeou-kouang 有光 vérifia l'ancien Kie-mo et en se servant du texte des Défenses il fit dans la rédaction des additions et des suppressions en nombre plus ou moins grand. Pour ce qui était insuffisant, en se servant du texte de la Grande Discipline, au fur et à mesure il le corrigea et le rassembla. Cet ouvrage a cours actuellement; c'est ce qu'on appelle le nouveau Kie-mo.

« En ce temps, des nonnes vinrent demander à recevoir les Défenses. Tche Fa-ling leur dit : Dans ce qu'énonce clairement la Discipline, il n'est question à propos des pays limitrophes ouverts à la religion que des cinq moines nécessaires pour l'ordination; il n'est point parlé des nonnes. Alors les nonnes prirent congé et s'en retournèrent; leurs larmes tombaient comme la pluie et elles ne pouvaient se dominer. Puis à la fin des Han et au commencement des Wei, deux nonnes d'un royaume de l'Inde orientale arrivèrent à Tch'ang-ngan. Voyant les nonnes [chinoises], elles leur demandèrent : En un pays limitrophe, de qui avez-vous reçu les Défenses? Les nonnes répondirent : Nous sommes allées là où était la grande assemblée; nous avons reçu les cinq Défenses, les dix Défenses, et c'est tout. Les deux nonnes leur dirent en soupirant : En pays

limitrophe, il n'y a pas encore de nonne qui ait l'ordination complète! En votre faveur, nous retournerons dans notre pays et nous obtiendrons par persuasion que quinze personnes viennent. — Trois de ces personnes moururent de froid dans les montagnes de neige; deux périrent en tombant dans des gouffres; les autres arrivèrent dans ce pays, elles n'étaient plus qu'au nombre de dix. Les nonnes (chinoises) vinrent toutes à la capitale, et les nonnes (indiennes) leur donnèrent l'ordination. Plus tard, les nonnes d'Occident vinrent dans le pays de Wou et après qu'elles eurent donné aussi l'ordination aux nonnes de cette région, elles regrettèrent leur pays; elles s'embarquèrent donc pour les mers du Sud et s'en retournèrent. Au moment de monter sur le bateau, elles n'étaient plus qu'au nombre de sept, trois d'entre elles étant mortes; leur voyage d'aller et de retour avait duré plus de dix-sept ans (l'édition des Ming porte: dix ans).

« Puis, en la troisième année de l'empereur Wen de la dynastie des Wei (537), un ordre impérial institua une grande assemblée wou-tchö 無遮 (mokṣa pariṣad)⁽¹⁾. L'empe-

⁽¹⁾ L'assemblée wou-tchö était alors une institution toute récente en Chine. C'est l'empereur Wou des Loang qui passe pour avoir introduit cette pratique, en l'an 529. Le *Fo tsou t'ong ki*, chap. 37 (Tök., XXXV, 9, 59^b) rapporte l'événement en ces termes : « La première année tchong-la-t'ong (529), à la capitale il y eut une grande épidémie; l'empereur disposa dans la salle Tch'ong-yun en faveur du peuple un repas d'uposatha pour sauver de peine; il offrit sa personne dans sa prière; puis il se rendit dans le temple T'ong-t'ai et y tint une grande assemblée wou-tchö des quatre catégories de fidèles; il se revêtit d'habits religieux et parcourut les principaux bâtiments du temple; son appareil était simple; ses ustensiles étaient de terre; son char était petit; en personne il monta sur le siège de la Loi et expliqua à la multitude un texte du *Nie p'an king* (*Nirvāṇa sūtra*). Ses ministres payèrent pour le racheter mille millions de pièces de monnaie. L'empereur organisa pour cinquante mille hommes tant religieux que laïques un grand repas d'uposatha. » — Le nom de wou-tchö est une transcription du sanscrit mokṣa « délivrance »; l'assemblée ainsi désignée se tenait tous les cinq ans et portait aussi pour cette raison le nom de pañcavarṣa pariṣad, en chinois : 般遮大會 ou 五年大會.

reur (de la dynastie) Wei demanda par décret si les Défenses qu'avaient reçues les moines et les nonnes de ce pays étaient de provenance authentique, et s'il y en avait des preuves surnaturelles. Les bhādanta furent tous incapables de répondre. Il y eut alors un bhikṣu qui demanda à se rendre dans l'Inde de l'Ouest pour interroger les sages sur la provenance des Défenses reçues. Il partit de Tch'ang-ngan et arriva dans l'Inde. Il vit un Arhat et lui exposa la question de savoir si les moines et les nonnes du Tchen-tan (Cīnasthāna) avaient reçu les Défenses ou non. L'Arhat répondit : Je ne suis qu'un saint infime, et je ne sais s'ils les ont vraiment obtenues ou non. Restez ici; en votre faveur je monterai dans le ciel Tuṣita pour demander à l'Honoré du monde, Maitreya, s'ils les ont vraiment obtenues ou non, et je viendrai vous en informer. Alors il entra en contemplation et alla dans le ciel Tuṣita; il posa la question au complet. Maitreya lui répondit : Les moines et les nonnes ont entièrement obtenu les Défenses. (L'Arhat) demanda en outre une preuve surnaturelle. Maitreya prit alors une fleur d'or et dit : Si les moines et les nonnes du pays frontière ont bien obtenu les Défenses, je souhaite que cette fleur d'or vous entre dans la paume de la main, ô Arhat ! S'ils ne les ont pas obtenues, qu'elle n'y entre pas ! Après avoir prononcé ce vœu, il prit la fleur et la lui posa sur la main. La fleur lui entra aussitôt dans la paume. Elle s'élevait à une hauteur d'un pied et l'ombre en était visible [preuve de sa réalité]. Maitreya dit : Quand vous serez arrivé auprès du bhikṣu du Tchen-tan, il vous faudra employer le même procédé que moi. L'Arhat redescendit, et suivant le procédé de Maitreya il plaça la fleur sur la main du bhikṣu; elle lui entra aussitôt dans la paume; elle était haute d'un pied et l'ombre en était visible. L'exaucement miraculeux étant ainsi avéré, il y eut alors des religieux et des laïcs qui accoururent des régions éloignées pour vénérer et admirer tous ensemble. Ils deman-

dèrent (au bhikṣu) à recevoir de lui les Trois Refuges et les Cinq Défenses. Leur nombre fut incalculable. On le surnomma alors « le Bhikṣu à la main fleurie ». Antérieurement, quand il avait été sur le point de partir, dix-huit personnes spontanément avaient voulu à son exemple s'établir dans les pays d'Occident. Il y en eut qui, bravant le passage des sables mouvants, périrent par le vent et par le froid. En définitive, le Bhikṣu à la main fleurie fut le seul à revenir en Chine. Le jour de son premier départ, le divin Kapila 迦毗羅 lui était apparu et lui avait dit : Très longue est la route, et nombreux sont les dangers de toute sorte. Moi, votre disciple, je vous accompagnerai là-bas; à l'aller et au retour, tout vous sera aisé et propice. Quand il n'était pas encore revenu [en Chine], devant le palais de l'empereur Wen de la dynastie Wei, il y eut une fleur d'or qui apparut dans les airs. L'empereur Wen demanda au grand astrologue : Quel est ce prodige? Le grand astrologue lui répondit : La vraie loi des pays d'Occident est sur le point d'arriver ici. Moins d'un mois après, le Bhikṣu à la main fleurie, avec sa fleur d'or dans la main, arriva dans ce pays-ci. Le jour même de son arrivée, la fleur d'or qui était dans les airs disparut et ne fut plus visible. A la suite de cette grande preuve miraculeuse, les Défenses, principe de bonheur, se transmirent perpétuellement.»

La tradition qui assigne à Fa-ling l'honneur d'avoir introduit l'ordination religieuse en Chine reparait à une date beaucoup plus basse, dans une inscription officielle datée de l'année 1364, d'après l'analyse qu'en a donnée M. Chavannes (*Inscriptions et pièces de chancellerie chinoise*, dans *T'oung Pao*, juillet 1908, p. 423). « Sous les Han, la première année kien-ning (168 après J.-C.), cinq śramaṇa de l'Inde du Nord, parmi lesquels se trouvait Fa-ling, traduisirent à Tch'ang-ngan le *Prātimokṣa* et en même temps le Kie-mo (karmavācā) du

Vinaya en quatre sections (*Dharmagupta Vinaya*). Telle est l'origine de l'ordination pour les religieux.»

Si la tradition a conservé le souvenir d'un fait exact quand elle attribue à Fa-ling l'introduction de l'ordination monastique en Chine vers le milieu du II^e siècle, il faut reconnaître qu'elle y a mêlé des éléments disparates. Le *Fa yuan tchou lin* énumère à la suite de Fa-ling, sans même les classer dans l'ordre chronologique, quatre personnages qui appartiennent à des époques fort différentes. Le plus ancien, Tche Leou-tch'en (c'est-à-dire Leou-kia-tch'en, cf. Nanj., App. II, 3), dont l'activité comme traducteur se prolonge jusqu'à 186, est nommé le dernier, tandis que Tche K'ien (Nanj., App. II, 18), qui lui est postérieur de plus d'un demi-siècle (ses traductions vont de 223 à 253), est placé immédiatement à la suite de Fa-ling. Fa-hou (Nanj., App. II, 23), mentionné le troisième, nous conduit jusqu'au début du IV^e siècle (ses traductions vont de 266 à 313 ou 317). Le quatrième, Tao-cheng, nous est inconnu. D'ailleurs, sur Fa-ling lui-même, nous n'avons pas trouvé d'information en dehors des deux documents que nous avons réunis ici. Encore est-il probable que l'inscription de 1364 n'est pas indépendante du *Fa yuan tchou lin*. La date positive (168) qu'elle prétend fournir pour Fa-ling est presque certainement dérivée d'une indication de cette encyclopédie qui distingue une première période, depuis l'empereur Ming jusqu'à la fin du règne de l'empereur Houan, c'est-à-dire jusqu'à 167, pendant laquelle on ne pratiquait pas encore d'ordination régulière, et une seconde période, postérieure au règne de Houan, où Fa-ling et ses émules arrivèrent de l'Ouest.

L'association de l'école Dharmagupta au bouddhisme de Ceylan n'est pas un phénomène entièrement inattendu. La première ordination de nonnes en Chine rapproche déjà ces deux noms. En 425 (ou 426), huit religieuses de Ceylan

étaient arrivées à Nankin, qui était alors la capitale de la dynastie Song; de pieuses Chinoises demandèrent à être admises, elles aussi, dans les ordres. En 431, on s'adressa, pour régler les questions d'ordination au religieux Guṇavarman, qui était arrivé en Chine, à Canton, dès 424; originaire du Ki-pin, il avait fait route par Ceylan, «où il avait développé la religion», et par Java, où il avait introduit le bouddhisme. Son autorité était irrécusable; il avait traduit d'un original indien un Manuel d'ordination des nonnes, et c'est le texte de l'école Dharmagupta qu'il avait choisi (*Sseu fen pi k'ieou ni kie-mo fa*; Nanj., 1129; Tōk., XV, 7, 45^a-51^b). Mais un collège de huit personnes ne suffisait pas pour procéder à une cérémonie régulière; on dut attendre l'arrivée d'un nouveau contingent de nonnes, que Guṇavarman fit demander encore à l'église de Ceylan; quand elles atteignirent la Chine en 434, conduites par une nonne du nom de T'ie-sa-lo 鐵薩羅, Guṇavarman était déjà mort depuis trois ans⁽¹⁾. A quelque école que ces nonnes de Ceylan eussent appartenu d'origine, il est évident qu'elles durent se conformer aux rites de l'ordination fixés par l'école Dharmagupta. Le pèlerin Fa-hien, qui avait visité une vingtaine d'années auparavant l'île de Ceylan (410-412), ne mentionne pas à ce propos l'école Dharmagupta; toutefois il signale, dans un monastère⁽²⁾ important, un moine de grande vertu nommé Ta-mo-kiu-ti 達摩瞿諦; la transcription normale de ce nom ramène à Dharmaguptīya, «sectateur de l'école Dharmagupta».

Ceylan, dès cette époque, n'était pas le fief privilégié des Sthavira, comme on se le représente trop souvent. Pendant son séjour de deux ans à Ceylan, Fa-hien put s'y procurer le

(1) Voir PELLIOU, *B. É. F. E.-O.*, 1904, p. 275, n. 1 et p. 356, n. 4.

(2) L'édition de Gorée porte : le monastère nommé Tche-t'i 支提; les autres éditions ont Pa-t'i 跋提; tche-t'i, si cette lecture est exacte, transcrirait le nom du Cetiya vihāra.

Vinaya piṭaka de l'école Mahīśāsaka, parente et rivale des Sthavira. Deux siècles plus tard, Hiuan-tsang recueille dans le Sud de l'Inde des informations sur Ceylan qu'il n'a pas visité; malheureusement la rédaction du passage qui nous intéresse dans ses *Mémoires*, chap. XI, présente des difficultés véritablement désespérées. Hiuan-tsang commence par rappeler que le bouddhisme fut introduit à Ceylan par Mahendra, qu'il désigne — en désaccord avec la tradition palie — comme le frère cadet d'Asoka. «Dès lors, on y pratiqua une foi sincère; il s'y trouvait des centaines (édition de Corée; une centaine, d'après les autres éditions) de couvents, et vingt milliers de moines. Tous se conformaient aux règles de l'école Chang-tso (Sthavira) du Grand Véhicule 遵行大乘上座部法. Deux cents ans après la venue de la religion bouddhique, chacun s'arrogeant le droit de former une secte spéciale, il se constitua deux écoles : la première se nomme l'École qui demeure dans le Mo-ho-p'i-ho-lo [Mahāvihāra-vāsin]; elle rejette le Grand Véhicule et pratique la petite doctrine; la seconde s'appelle l'École qui demeure dans le A-pa-ya-k'i-li (Abhayagiri-vāsin); dans son étude elle réunit les deux Véhicules et développe grandement les trois Corbeilles.» Tout le monde sait que l'école des Sthavira n'a rien de commun avec le Grand Véhicule; l'expression qu'on rencontre dans les *Mémoires* : «l'école Chang-tso du Grand Véhicule» est donc inexplicable et inintelligible. Au reste, les passages parallèles de la *Vie* et du *Che-kia-fang tche* s'écartent de cette rédaction par des différences significatives.

Le *Che kia fang tche*, qui est pour une grande partie un remaniement abrégé des *Mémoires* de Hiuan-tsang, dû à Tao-siuan et daté de 650, rapporte les mêmes faits sous la forme suivante (Tōk., XXXV, 1, 102^a, col. 1) : «Il y a plusieurs centaines de temples et plus de vingt mille moines qui sont de l'école Chang-tso.» 寺有數百。僧二萬餘人。上

座部也。On voit que Tao-siuan laisse délibérément de côté la mention du Grand Véhicule.

La *Vie* de Hiuan-tsang (chap. iv; Tök., XXXII, 2, p. 18^b, col. 6 et 7), rédigée après la mort du grand pèlerin (664) et dont la préface porte la date du 20 avril 688 (cf. Pelliot, *Toung Pao*, 1912, 492), s'est tirée de la difficulté par un autre procédé. « On y voit plus de cent temples; il y a dix mille moines qui mettent en pratique les enseignements du Grand Véhicule et de l'école Chang-tso. » 見百餘所。僧徒萬人。遵行大乘及上座部教。 Ici c'est l'insertion de la copule ki qui sépare le Grand Véhicule et l'école Chang-tso et qui en fait deux termes indépendants. Le rédacteur, quel qu'il fût, Houei-lin ou Yents'ong, n'a pu admettre l'absurdité qu'impliquait la phrase des *Mémoires*. On a peine à croire que le parti-pris mahāyāniste de Hiuan-tsang ait pu l'entraîner à une déformation aussi grossière de la vérité; si convaincu qu'il fût de l'authenticité primitive du Grand Véhicule, il ne pouvait espérer donner le change à ses lecteurs, même au cas invraisemblable où il aurait voulu les tromper. Il faut donc supposer une erreur de pinceau, qu'on l'impute à l'auteur ou à un simple scribe. La rédaction donnée par la *Vie* de Hiuan-tsang semble conforme à l'intention du pèlerin; pour l'honneur du Grand Véhicule, il supposait tout naturellement que le bouddhisme avait pénétré sous cette forme à Ceylan dès l'origine; il y constatait d'autre part la prépondérance du Petit Véhicule représenté par les Sthavira; mais il pensait retrouver un souvenir de l'état primitif dans la secte des Abhayagiri-vāsin, antagonistes des Sthavira Mahāvihāra-vāsin, et dont il s'exagérait sans aucun doute les tendances mahāyānistes.

De fait, après Hiuan-tsang, nous suivons les étapes des progrès du Grand Véhicule à Ceylan. Vers le début du VIII^e siècle, le moine Vajrabodhi, originaire de l'Inde du Sud,

séjourna à Ceylan avant de se rendre en Chine où il allait introduire victorieusement les doctrines tantristes du Grand Véhicule. Il se rendit à la ville de Rohana. «Le roi de ce royaume antérieurement croyait au Petit Véhicule; quand il apprit la venue du moine, il vint à sa rencontre loin hors de ville; il l'installa dans une salle du palais royal et le traita fort largement. Au bout d'un mois et quelques jours, le moine lui expliqua l'esprit du Grand Véhicule.» (*Tcheng yuan sin ting che kiao mou lou*, Tök., XXXVIII, 6, 78^a, col. 6 et suiv.) Quand il mourut en Chine (732); Vajrabodhi prescrivit à son élève Amoghavajra «d'aller dans les cinq Indes et dans le royaume de Ceylan». Amoghavajra partit de Canton sur un bateau malais (741) et arriva à Ceylan. Il y fut accueilli avec les plus grands honneurs par le roi Che-lo-mi-k'ia (Śīlamegha) 尸羅迷伽. Son activité s'y exerça avec ardeur. C'est là que «pour la première fois il vit apparaître son ācārya Samantabhadra; il lui offrit des soies, de l'or, etc. . . . et lui demanda de lui expliquer la doctrine du Yoga de Vajraśekhara des dix-huit assemblées (Nanj., 1448), la manière d'établir les autels du garbha de grande compassion de Vairocana, en même temps que le serment d'intelligence lumineuse de continence; en même temps il reçut les cinq ouvrages de l'onction (abhiśeka). Amoghavajra étudiait par lui-même et n'avait pas de maître régulier; il recherchait généralement les collections secrètes ainsi que plus de cinq cents ouvrages, tant sūtra que sāstra» (*Song kao seng tchouan*, Tök., XXXV, 4, 71^b). Ainsi c'est donc à Ceylan que, d'après sa biographie, Amoghavajra aurait arrêté et fixé définitivement sa doctrine, qui marquait la dernière évolution du Grand Véhicule; l'atmosphère de Ceylan n'était donc pas défavorable alors à de pareilles tentatives.

On ne saurait être surpris maintenant si la *Relation* de Nandimitra prétend se rattacher à Ceylan; c'est bien dans

un tel milieu que pouvait se produire une pareille œuvre, inspirée de tendances multiples et en apparence contradictoires, sorte de tentative syncrétique où les Arhat du Petit Véhicule sont appelés à jouer le rôle des Bodhisattva du Grand Véhicule.

(*À suivre.*)

LES CITATIONS DE KĀLIDĀSA

- DANS

LES TRAITÉS D'ĀLAMKĀRA,

PAR

M. HARI CHAND.

On a déjà beaucoup écrit sur Kālidāsa et sur ses œuvres ; son nom est fameux, même en Occident ; un de ses drames, *Śakuntalā*, est entré dans la littérature universelle. Je me propose de l'étudier ici à deux points de vue : 1° Quelle place occupe-t-il dans les traités d'art poétique désignés dans l'Inde comme l'*Ālaṅkārasāstra* ? 2° Quelle est la portée des citations qui lui sont empruntées dans ces traités ?

Depuis Ānandavardhana (ix^e siècle) jusqu'à Jagannātha Paṇḍit (xvii^e siècle), Kālidāsa est considéré comme le prince des poètes ; il est désigné d'ordinaire comme *mahākavi*. Le *Dhvanyāloka* d'Ānandavardhana dit expressément, p. 29 : « Dans ce monde où des poètes de talent se suivent en un courant continu, on n'en compte que deux ou trois, ou de cinq à six, qu'on appelle de grands poètes ; c'est Kālidāsa et quelques autres » (*yenāsmīn ativicitrakavīparaṃparāvāhīni saṃ-*

sāre Kālidāsaprabhṛtayo dvitrāḥ pañcaśā vā mahākavaya iti ganyante). Dans le même ouvrage, p. 207, Ānandavardhana cite Kālidāsa comme le *mahākavi* par excellence, sans le désigner autrement que par ce titre. Abhinavagupta (x^e-xi^e siècle), dans son commentaire, glose l'expression du texte : « les *mahākavi* », en ces termes : « Les *mahākavi*, c'est-à-dire Kālidāsa, etc. » (*mahākaviḥhir iti Kālidāsādibhiḥ*). Mammaṭa (xi^e siècle), dans son *Kāvya prakāśa*⁽¹⁾, p. 2, place Kālidāsa en tête des poètes (*Kālidāsādīmām iva yaśaḥ*). Le célèbre commentateur Mallinātha (xiv^e siècle), dans sa *Taralā* où il interprète l'*Ekāvālī* de Vidyādhara, nomme, lui aussi, Kālidāsa comme le premier des *mahākavi* (p. 299 : *Kālidāsādimahākaviprayogaprācuryaḍ anugrāhyaḥ*). De même Vāgbhaṭa (xiii^e siècle) dans son *Alaṅkāratilaka*, p. 2 : *Kālidāsaprabhṛtayo mahākavayaś cādya yāvat sahrdayahṛdayaharatām anuharanti*. Et Viśvanātha (xv^e siècle), dans son *Sāhityadarpaṇa*, p. 128 : *Kālidāsādimahākaviprabandheṣu*. Enfin, Jagannātha Paṇḍit (xvii^e siècle) cite un passage du *Kumārasambhava* qu'il accompagne de cette remarque : « Tel est l'usage du *mahākavi* » (*ata eva Amuṁ purāḥ paśyasi devadārum iti prāyunkta mahākaviḥ*).

Il est inutile d'allonger cette liste d'exemples; ils suffisent pour attester la gloire durable du poète; mais on y chercherait

(1) Nous donnons ci-dessous une liste des titres abrégés des traités de rhétorique que nous aurons l'occasion de citer dans ce travail :

Ak. Alaṅkāra kaustubha (*Kāvya mālā* 66).

At. Alaṅkāratilaka (*Kāvya mālā* 43).

Dś. Daśarūpa (Bibl. Indica).

Kd. Kāvya pradīpa (*Kāvya mālā* 24).

Kk. Kāvya prakāśa. Calcutta 1866.

Kn. Kāvya nūśāsana (*Kāvya mālā* 71).

Kv. Kāvya ālaṅkārasūtravṛtti (*Kāvya mālā* 15).

Sb. Subhāṣitāvalī (Bombay S. S.).

Sd. Sāhitya darpaṇa (Bibl. Indica).

Sk. Sarasvatīkaṇṭhābharaṇa, édit. Borooah, Calcutta 1883.

Śp. Śārṅga dharapaddhati (Bombay S. S.).

en vain des indications positives pour fixer la date de Kālidāsa. L'Inde a toujours manqué du sens historique; c'est un trait fâcheux du caractère national; l'influence de l'Occident tend aujourd'hui à corriger ce défaut, mais le progrès est lent. Les œuvres du poète ne nous fournissent aucun indice susceptible d'être utilisé. La tradition des paṇḍits le place à la cour du roi Vikramāditya d'Ujjayinī, parmi les «neuf perles» qui en faisaient l'ornement, et elle associe ce roi légendaire à la fondation de l'ère saṁvat, en 57 av. J.-C.; mais il serait puéril de prendre au sérieux ces fantaisies d'invention tardive. Le seul point sûrement établi, c'est que la gloire de Kālidāsa était déjà consacrée dans la première moitié du vii^e siècle; témoin le vers connu de Bāṇa au début du Harṣacarita et l'inscription d'Aihoḷe datée de 634. Convient-il de reporter la date du poète à une époque sensiblement antérieure? Les opinions oscillent entre le iv^e et le vii^e siècle de l'ère chrétienne. (Cf. SYLVAIN LÉVI, *Le Théâtre Indien*, p. 163 et suiv.; BÜHLER, *Die Indischen Inschriften*, p. 71; JACOBI, *Monatsber. der Berl. Ak.*, 1873, p. 556; HUTH, *Die Zeit des Kālidāsa*, 1890; MACDONELL, *Sanskrit Literature*, ch. xi.) Les traités d'Alāṅkāra ne permettent pas de trancher le débat. Vāmana, qui est le premier à citer des vers de Kālidāsa, appartient au viii^e siècle; il est le contemporain du roi Jayāpīḍa au Cachemire. Nous disposerions, il est vrai, d'un témoignage plus ancien, si l'exemple anonyme donné par Daṇḍin dans son *Kāvyaḍarśa*, I, 45, est réellement emprunté au vers de *Śakuntalā*, I, 20, qu'il reproduit avec de légères altérations⁽¹⁾; Daṇḍin appartient à la fin du vi^e siècle ou au début du vii^e. Il est lui-même postérieur à Bhāmaha, auquel il emprunte un grand nombre de vers, souvent sans les retoucher, ou à peine; c'est, du reste,

(1) *Kāvyaḍarśa* : prasādat prasiddhārtham indor indīvaradyuti | lakṣma lakṣmīm tanotitī pratītiṁ subhagaṁ vacaḥ || *Śakuntalā* : malinam api himāmśor lakṣma lakṣmīm tanoti.

une pratique couramment admise dans la littérature sanscrite. La date de Bhāmaha est incertaine; il se place sûrement avant Daṇḍin. P. Gaṇapati Śāstrī croit en trouver une preuve décisive dans ce fait que Bhāmaha ne nomme pas Kālidāsa, tandis qu'il mentionne nommément tant de poètes et de poèmes : Medhāvin, Rāmaśarman, Asmakavaiṃśa, Ratnāharaṇa, Acyutotara, etc., qui nous sont d'ailleurs tous inconnus; il ne désigne même pas par allusion une seule de ses œuvres, comme il fait par exemple pour le *Pratijñānāṭika* de Bhāsa. L'argument nous semble porter à faux. Tout d'abord, Bhāmaha ne parle pas davantage du *Mahā Bhārata* ou du *Rāmāyaṇa* qui sont pourtant incontestablement antérieurs. Il se peut fort bien que Bhāmaha n'ait pas goûté la manière de Kālidāsa; les exemples qu'il cite sont du goût le plus simple. En fait, lorsqu'il vient à traiter des messagers d'amour (*Kāvyaśālākāra*, I, 42), il classe dans cette catégorie les nuages (*ayuktīmad yathā dūtū jalabhṛnmārutādayaḥ | tathā bhramarahārītacakravākaśukādayaḥ*); il est probable qu'il a en vue ici le *Meghadūta*. En somme, si les traités d'Alaṅkāra éclaircissent l'histoire littéraire à partir du VIII^e siècle, ils n'ont rien de précis à nous apprendre sur la date de Kālidāsa.

Mais les œuvres de Kālidāsa posent d'autres problèmes où le témoignage de ces traités devient particulièrement précieux. Quelles sont les œuvres authentiques de Kālidāsa? Quelle est la recension qui nous a conservé la forme la plus voisine de l'original?

Nous possédons sept ouvrages qui sont considérés, par une sorte de consentement unanime, comme des productions authentiques de Kālidāsa : trois drames, *Śakuntalā*, *Vikramorvaśī*, *Mālavikāgnimitra*; deux épopées, *Raghuvaṃśa* et *Kumārasaṃbhava*; un poème élégiaque, le *Meghadūta*; un poème descriptif, *Ṛtusamhāra*. Le *Ṛtusamhāra* est le seul dont la paternité ait pu raisonnablement être mise en question. En outre, les manu-

scris attribuent à Kālidāsa un grand nombre d'ouvrages qui n'ont manifestement rien à faire avec lui.

Sur les sept ouvrages que nous venons d'énumérer, il en est six dont on trouve des stances citées dans les traités d'Alakāra : *Śakuntalā*, *Vikramorvaśī*, *Mālavikāgnimitra*, *Raghuvamśa*, *Kumārasambhava*, *Meghadūta*. Kṣemendra, il est vrai, qui écrit au XI^e siècle, cite un vers du « *Kunteśvaradantya* de Kālidāsa ». On ne trouve pas par ailleurs d'autre mention de ce poème, mais le vers donné comme exemple reparait dans le *Bhojaprabandha*, p. 22, où il est attribué à un certain Kṛidācandra. Le témoignage de Kṣemendra est loin d'être décisif; plus curieux que précis, il est sujet à des confusions fâcheuses. Ainsi, dans son *Kavikaṇṭhābharaṇa*, p. 129 (*Kāvyamālā*), il attribue à Kālidāsa le vers : *raktas tvam navapallavair aham api* . . ., que la *Subhāṣitāvalī*, d'accord avec une tradition encore universellement admise, met sous le nom de Yaśovarman. Mais, en écartant les apocryphes, il reste encore à déterminer : 1° si le *Rtusamhāra* doit être tenu pour authentique; 2° si les derniers chants (IX^e-XVII^e) du *Kumārasambhava* font partie de l'œuvre originale. Nous allons examiner tour à tour à propos de chacune des œuvres les problèmes qu'elle pose.

ŚAKUNTALĀ.

Ce drame nous est parvenu dans quatre recensions : Devanāgarī (De.), Bengālī (B.), Kāśmīrī (K.), Drāviḍī (Dd.); toutes les quatre sont éditées. Le texte devanāgarī et le texte bengālī ont été édités plusieurs fois et ont servi de base l'un et l'autre à des traductions. La traduction de William Jones était fondée sur les manuscrits bengalis; c'est aussi la recension bengalie que Chézy a éditée et traduite en français; Pischel en a donné une édition critique et s'est constitué son champion intransigeant; sans être l'original même, elle est, à son avis, la plus

proche de l'original. La devanāgarī et la drāviḍī sont étroitement apparentées; toutes les deux sont plus développées que la bengālī et la kāśmīrī. Il est tout au moins piquant de constater que tous les vers, si nombreux pourtant, cités dans les traités d'Ālaṅkāra sont communs à toutes les recensions⁽¹⁾. Je n'ai pas réussi à y relever un seul des vers qui sont propres à la bengālī et à la kāśmīrī. Il semble légitime d'en conclure que les Ālaṅkārikas tenaient ces vers pour suspects. Mais, dans l'intérieur même des vers communs aux quatre recensions, on constate des variantes qui peuvent servir à déterminer les préférences des Ālaṅkārikas. Ces préférences vont la plupart du temps au texte devanāgarī. Mais d'abord observons que le classement des manuscrits est beaucoup moins net que ne le ferait croire la polémique ardente de Pischel. Entraîné par sa prévention contre la recension devanāgarī, il a éliminé de son texte des lectures garanties pourtant par de bons manuscrits, quand elles avaient le tort de s'accorder avec la devanāgarī. Il avait pourtant un témoin irrécusable à consulter : Viśvanātha, l'auteur du classique *Sāhityadarpaṇa*, est un homme du Bengale; c'est au Bengale que son ouvrage est d'abord devenu classique avant de s'imposer au reste de l'Inde. Il a lu et étudié *Śakuntalā* dans les manuscrits du Bengale. On s'attendrait donc à lui voir adopter les lectures consacrées comme la recension bengālī. C'est le contraire qui se produit. Prenons par exemple le vers III, 19 (De.) tel que le donne Viśvanātha (V), *Sāhityadarpaṇa*, p. 180, § 459 :

*kiṁ śītalaiḥ kṣamavinodibhir ārdravātām
saṁcārayāmi nalinādalatālavṛntaiḥ |
an̄ke nivesya caraṇāv uta padmatāmrau
saṁvāhayāmi karabhoru yathāsukham te ||*

(1) À une exception près, toutefois, Viśvanātha, qui est du Bengale, cite (Sd. p. 184) comme étant de *Śakuntalā* une stance qui ne se trouve pas dans la recension devanāgarī : *cāruṇā sphuritenāyam*. . . (Ś. b. 88; k. 51,2).

Au premier pāda, De. et Dd. ont le même texte que V, sauf la variante insignifiante *vātān* pour *vātaṁ*. — K est identique à V. — Mais B porte un texte très différent : *kin śikaraiḥ klama-vimardibhir ārdravātān*.

2° pāda. De. et Dd. : *saṁcārayāmi* comme V. — Mais B., et K. d'accord ici avec B, lisent : *saṁcālayāmi*.

3° et 4° pāda. De. et Dd. portent : *aṅke nidhāya karabhoru yathāsukhaṁ te saṁvāhayāmi caraṇāv uta padmatāmrau*. — B. et K. : *aṅke nidhāya* comme De. et Dd., mais le reste de la stance est identique à V.

Autre exemple : *Śakuntalā*, V, 4 (De). Viśvanātha, *Sāhityadarpaṇa*, p. 228, § 576, cite la stance sous cette forme :

bhānuḥ saḥṛd yuktaturāṅga eva rātrīndivam gandhavāhaḥ prayāti | bibharti śeṣaḥ satatam dharitṛm śaṣṭhāmśavṛtter api dharma eṣaḥ ||

Le premier hémistiche est le même dans toutes les recensions. Au second hémistiche, De. Dd. et aussi B. lisent : *śeṣaḥ sadaivāhitaḥ bhūmibhāraḥ*. (K. a un texte tout particulier : *avekṣya dāhyam na śamo'sti valneḥ*.) Mais le ms. N. de Pischel « a good ms. » lisait, comme V. : *bibharti śeṣaḥ satatam dharitṛm*.

On voit par là que l'édition de Pischel ne saurait prétendre à représenter la recension bengālī sous sa forme authentique; la question est à reprendre avec l'aide du *Sāhityadarpaṇa* et, éventuellement, d'autres manuscrits ou de traités d'Ālāṅkāra originaires du Bengale.

Un dernier exemple tiré de *Śakuntalā* nous servira à mettre en lumière les préférences des Ālāṅkārikas en présence des diverses recensions. *Śak.*, II, 10 (De) :

anāghrātāṁ puṣpaṁ kisalayam alūnaṁ karāruhair anāvīdham (1) ratnaṁ madhu navam anāsvāditarasam | akhaṇḍam

*puṇyānām phulam iva ca tad rūpam anagham na jāne bhoktāraṁ
kam iha samupasthāsyati vidhiḥ* (2) ॥

Le vers est cité dans *Daśarūpa* (Dś.), p. 92 (éd. Hall); *Sarasvatīkaṇṭhābharāṇa* (Sk.), p. 207 (éd. Borooah); *Śārṅgadharapaddhati* (Śp.), n° 3271; *Subhāṣitāvalī* (Sb.), n° 1332.

Les variantes fournies par les diverses recensions sont :

(1) *anāmuktam* B. et K. — (2) *bhuvī* B. et K.

Dś., Sk., Śp. lisent *anāvidham* et *vidhiḥ*, comme De. Seule, Sb. lit *anāmuktam* comme B., et substitue à *vidhiḥ* un *iti* évidemment fautif, puisqu'il est contraire à la grammaire (*iti iti!*).

Le *Daśarūpa* et le *Sarasvatīkaṇṭhābharāṇa* sont des textes anciens dus à des auteurs éminents; la *Śārṅgadharapaddhati* n'est (comme la *Subhāṣitāvalī*, qui lui est postérieure d'un siècle) qu'une anthologie; leur témoignage concorde pour confirmer le texte devanāgarī.

VIKRAMORVAŚĪ.

Ce drame, qui forme un digne pendant à *Śakuntalā*, n'a pas eu pourtant la même fortune dans la littérature de l'Alaṅkāra. À partir de Vāmāna, qui est le premier à citer *Vikramorvaśī*, on n'en trouve pas plus d'une trentaine de stances données en exemple dans ces traités. En outre, ces citations ne sont jamais empruntées qu'aux quatre premiers actes; le cinquième semble être systématiquement laissé de côté. Il n'est pas impossible toutefois que dans la partie encore inédite ou encore inaccessible de la littérature on arrive à relever une stance ou deux tirées du cinquième acte; cette défaveur spéciale n'en serait pas moins évidente. Le quatrième acte est, au contraire, le plus apprécié; le plus grand nombre des citations en pro-

viennent. Observons de plus que les exemples tirés de *Vikramorvaśī* reparaissent pour ainsi dire uniformément dans toute l'étendue de la littérature des Alāṅkāra.

Les citations de *Vikramorvaśī* posent un problème curieux, propre à cette œuvre seule. On trouve citées dans les traités d'Alāṅkāra cinq ou six stances que les commentateurs désignent nommément comme des vers de *Vikramorvaśī* et qui ne se retrouvent dans aucune des éditions du drame. Un de ces vers a eu une fortune particulièrement brillante; il est cité dans seize traités, si ce n'est plus : *kvākāryam śaśalakṣmaṇaḥ*, etc. Shankar Pandit et Kale l'ont imprimé l'un et l'autre (éd. S. P. 128; éd. K. 110), mais en note, sans l'introduire dans le texte. Le cas est le même pour le vers : *raktāśoka kṛṣṇodārī*, etc. . . (éd. S. P. 127; éd. K. 109). Le premier de ces vers : *kvākāryam* . . . est désigné comme un vers de *Vikramorvaśī* dans plusieurs commentaires du *Kāvyaprakāśa*. Mallinātha, dans sa *Taralā*, sur l'*Ekāvālī* de Vidyādhara, p. 109, renvoie à *Śakuntalā* et le place dans la bouche du roi Duṣyanta. L'*Udāharaṇacandrikā* le fait prononcer par Yayāti, et c'est la solution la plus vraisemblable; il ne cadre ni avec le personnage de Duṣyanta, ni avec le rôle de Purūravas.

Le problème des recensions se pose pour *Vikramorvaśī* aussi bien que pour *Śakuntalā*; mais il est jusqu'ici moins compliqué. On n'a signalé encore que deux recensions : la devanāgarī (De.) et la drāviḍī (Dd.). Le texte draviḍien a été édité par Pischel. Mais ici encore, comme pour *Śakuntalā*, l'attitude réelle des traités d'Alāṅkāra est moins nettement tranchée que la répartition théorique des manuscrits en deux familles.

Prenons, par exemple, le vers III, 11 (De., éd. Shankar Pandit) :

yad ayaṁ rathasamkṣobhād amśenāṁso nipūṭitaḥ |
ekaḥ kṛtā madanṅgeṣu śeṣam aṅgam bhuvo bharaḥ ||

L'édition de Monier Williams (De. également) lit autrement :

idaṃ tayā rathakṣobhād aṅgenāṅgam nipīḍitaḥ |
ekaḥ kṛtī śarīre 'smin śeṣam aṅgam bhuvo bharaḥ ||

L'édition de Kale (aussi De.) lit encore autrement :

ayaṃ tasyā rathakṣobhād aṃsenāṃso nipīḍitaḥ |
ekaḥ kṛtī śarīre 'smin śeṣam aṅgam bhuvo bharaḥ ||

Le texte dravidién de Pischel porte :

ayaṃ tasyā rathakṣobhād aṃsenāṃso viḡhaṭṭitaḥ |
ekaḥ kṛtī śarīre me śeṣam aṅgam bhuvo bharaḥ ||

C'est à peu de chose près le texte adopté par Kale (De.), sauf la substitution de *viḡhaṭṭitaḥ* à *nipīḍitaḥ*.

Mais ce vers est cité dans le *Kuvalayānanda*, qui est un ouvrage rigoureusement dravidién; on s'attendrait à y trouver la lecture que Pischel adopte comme dravidiénne. Mais l'auteur du *Kuvalayānanda* lit exactement comme l'édition du texte devanāgarī de Shankar Pandit. Au reste, si on y regarde de plus près, on constate que le texte « dravidién » de Pischel est basé sur deux manuscrits, qu'il appelle A et B; *viḡhaṭṭitaḥ*, adopté par Pischel, ne se trouve que dans A; B, qui est le plus ancien des deux manuscrits, lit : *nipīḍitaḥ* comme De. Pischel, cette fois encore, s'est laissé entraîner par son parti pris de différenciation.

Ajoutons que le *Sarasvatikanṭhābharāṇa*, qui cite également ce vers (p. 244), le rapporte sous la forme même que Kale a adoptée dans son édition.

Autre exemple. IV, 10 (De. éd. Shankar Pandit) :

mṛdupavanavibhinno matpriyāvipraṇāśād
ghanarucirakālāpo niḥsapatno 'sya jātaḥ |

rativigalitabandhe keśahaste sukeśyāḥ
sati kusumasanāthe kiṁ karoty eṣa barhī ||

A la fin du 1^{er} pāda, Kale donne : *matpriyāyā vināśād*; Monier Williams : *yat priyāyāḥ praṇāśād*; au 3^e, au lieu de *keśahaste*, Monier Williams a : *keśapāśe*; au 4^e, au lieu de *kiṁ karoty eṣa barhī*, Monier Williams a : *kaṁ hared eṣa barhī*.

Le texte « dravidién » publié par Pischel lit au 1^{er} pāda :

bhavatu viditam etan matpriyāvīpraṇāśād

au 2^e, au lieu de *'sya*, *'dya*. Au 3^e et au 4^e, il se range avec Shankar Pandit et Kale contre Monier Williams.

La stance est citée dans le *Kāvya-prakāśa* (Kk.), le *Kāvya-pradīpa* (Kd.), le *Kāvya-anuśāsana* (Kn.), la *Kāvya-lāṅkārasūtravṛtti* (Kv.). Les quatre textes donnent au 1^{er} pāda, tous les quatre, le texte de Kale (*mṛdu° priyāyā° vi°*). En fait, ici encore, la prétendue variante dravidienne consiste en une omission. Les mots *bhavatu | viditam etat* terminaient le passage de prose qui précède; ils constituent une formule d'usage fréquent; mais comme ils font deux tribraches et un spondée, ils ont paru à quelque copiste faire partie intégrante du vers et il aura par compensation supprimé le composé *mṛdu°*.

Au 2^e pāda, Kn. seul adopte la lecture *'sya*, les trois autres ont *'dya*, d'accord avec Dd. — Au 3^e pāda, tous les quatre ont *keśapāśe* contre le texte dravidién et le texte devanāgarī de Shankar Pandit et de Kale, en accord avec Monier Williams seul (également De.). Kd. a de plus la lecture isolée *°vilulita-bandhe* au lieu de *°vigalita°* commun à tous les textes. — Enfin, au 4^e pāda, les quatre traités sont d'accord avec Monier Williams (*kaṁ hared*) contre les deux autres éditeurs De. et aussi contre Dd.

Il serait superflu de multiplier ici les exemples; nous n'abou-

tirions qu'à confirmer les résultats obtenus. Pour les écrivains d'Alaṅkāra, la recension dite dravidiennne n'existe pas.

MĀLAVIKĀGNIMITRA.

Mālavikāgnimitra, le troisième drame de Kālidāsa, est universellement reconnu comme inférieur aux deux autres. Dans la littérature d'Alaṅkāra on n'en trouve que sept citations. La première en date est de Vāmana (VIII^e siècle). *Mālavikāgnimitra* est pourtant du même auteur que les autres drames : on y rencontre fréquemment des expressions caractéristiques de Kālidāsa. Ainsi la formule : *svanīyogam aśūnyaṁ kuru* ne se trouve que dans *Mālavikāgnimitra* (p. 22) et dans *Śakuntalā* (II, 7, p. 51). Il serait aisé de multiplier les exemples ; ils seront rassemblés dans une autre occasion. L'infériorité littéraire de *Mālavikāgnimitra* s'explique aisément dans une œuvre de début (voir Sylvain LÉVI, *Le Théâtre Indien*, p. 166). A la différence de *Śakuntalā* et de *Vikramorvaśī*, *Mālavikāgnimitra* ne comporte qu'une recension. Les deux éditions du texte, quoique préparées d'après des manuscrits différents, reposent sur une recension unique ; et les rares citations données par les rhétoriciens, réparties dans les cinq actes de la pièce, reproduisent dans le détail le même texte, avec de très légères variantes. Cinq passages sont identiques dans les éditions et chez les rhétoriciens : *Daśarūpa*, p. 62 = *Mālavikāgnimitra*, I, 5 ; p. 68 = *Māl.*, III, 3 ; p. 102 = *Māl.*, IV, 13 ; *Alaṅkāraakustubha*, p. 373 = *Māl.*, III, 2 ; p. 146 = *Māl.*, V, 9. Dans *Māl.*, IV, 14, cité *Dś.*, p. 88, on trouve *nāyakānām* au lieu de *baim-bikānām* du texte ; pour *Māl.*, II, 3, le *Sāhityādarpaṇa* fournit deux variantes : *pādāvudagrāṅgulī* au lieu de *pādāvarālāṅgulī* du texte que Dhanika cite correctement (*Dś.*, p. 180) ; *manasaḥ sṛṣṭam* en regard de *manasaḥ śliṣṭam* du texte, et de *manasaḥ spaṣṭam* donné par Dhanika. Enfin, les manuscrits de la *Kāvya-*

laṅkārasūtravṛtti donnent pour la stance III, 16, quelques variantes discordantes qui s'éloignent du texte traditionnel. Il est facile de voir que ces variantes sont sans importance et remontent à des fautes de copie ou des erreurs de mémoire. Pourtant une citation en prose, donnée par le commentaire du *Daśarūpa* (p. 121-122) s'écarte tellement du texte commun des manuscrits qu'il est nécessaire de supposer une rédaction indépendante. Il ne sera pas inutile de reproduire le passage entier :

Mālavikā nirgantum icchati | Vidūṣakaḥ | mā dāva uvaesa-suddhā gamissasītyupakrame Gaṇadāsaḥ | Vidūṣakaṁ prati | rāya ucyatām yas wayā kramabhedo lakṣitaḥ | Vidūṣakaḥ | padhamam paccūse bamhaṇassa pūā bhodi sā taḥ laṅghidā | Mālavikā smay |

Si on se reporte au texte traditionnel, on retrouve les éléments de ce dialogue dispersés dans la troisième scène du second acte (éd. Bollensen, p. 23, l. 16 — p. 25, l. 10); mais nulle part l'identité n'est complète. Les paroles attribuées au vidūṣaka, et naturellement en prācrit (*mā dāva...*), sont placées par la tradition des manuscrits dans le rôle de Gaṇadāsa et par conséquent rédigées en sanscrit. Inversement, la réplique en sanscrit de Gaṇadāsa (*ārya ucyatām...*) est attribuée par les manuscrits au vidūṣaka et rédigée par suite en prācrit. La plaisanterie finale du vidūṣaka et l'indication scénique qui suit reparaissent sous une forme analogue, mais pourtant différente, dans les manuscrits. Nous avons déjà constaté que le commentaire du *Daśarūpa* utilisait un texte de *Vikramorvaśī* qui différait profondément de la tradition de nos manuscrits. Nous avons ici encore un nouvel indice pour établir que déjà au x^e siècle, dans un des grands centres littéraires de l'Inde, on disposait d'une recension originale des drames de Kālidāsa qui s'écartait notablement des textes connus à l'heure actuelle.

KUMĀRASAMBHAVA.

Des deux poèmes épiques composés par Kālidāsa, le *Kumārasambhava* est le plus largement cité. Le nombre des stances que j'ai relevées dans les traités d'Alaṅkāra s'élève à 124. Ces citations se répartissent ainsi : sarga I, 32 vers; II, 6; III, 27; IV, 9; V, 22; VI, 9; VII, 10; VIII, 9. Mais ce n'est pas seulement par ses beautés que le *Kumārasambhava* s'est imposé à l'attention de la critique indienne; il a soulevé plus de discussions que toutes les autres œuvres de Kālidāsa. Les auteurs d'Alaṅkāra ne se sont pas contentés de lui reprocher certaines expressions qu'ils jugeaient mal venues; par exemple I, 4 : *dhātūmattām* que le *Kāvya prakāśa*, p. 149, et le *Kāvya pradīpa*, p. 237, déclarent « *nihatārtha* », obscur et sujet à confusion; III, 18 : *siddhyai* que le *Kāvya prakāśa*, p. 149, le *Kāvya pradīpa*, p. 237, le *Sāhitya darpaṇa*, p. 217, l'*Alaṅkārasūtra*, p. 250, condamnent comme « *śrutikaṭu* » rude à l'oreille, etc. La donnée même du poème a soulevé de graves objections; elle mettait en scène les amours de deux grandes divinités : Śiva et Pārvatī; tout le cortège de la galanterie érotique, introduit dans l'Olympe indien, risquait de choquer les convenances. Aussi la critique s'en est-elle prise à des chants entiers : Mammāṭa (Kk., p. 199) et Viśvanātha (Sd., p. 232) accusent le quatrième sarga tout entier de pécher contre le goût par monotonie (*punaḥ punar dīpti*); le poète n'aurait pas introduit assez de variété dans les lamentations de Rati. Le huitième sarga surtout a provoqué les observations des critiques : au ix^e siècle, Ānandavardhana (*Dhvanyāloka*, p. 137) prend la défense du poète contre ses détracteurs : « Prenons comme exemple, dit-il, la peinture de l'union de Devī (avec Śiva) dans le *Kumārasambhava*; la composition galante qui met en scène les amours des plus grandes divinités, quand elle est

traitée par de grands poètes, peut, au fond, manquer de convenance; mais, dissimulée par le talent de l'auteur, elle ne montre pas de grossièreté.» Hemacandra (*Kāvyaṇuśāsana*, p. 124) reprend à son compte cette appréciation qu'il reproduit presque dans les mêmes termes. Mais Mammaṭa au xi^e siècle (*Kāvya-prakāśa*, p. 200) exprime un avis nettement opposé : « On ne doit pas traiter comme un motif galant de description érotique les amours des divinités suprêmes : cette peinture, tout comme la peinture des plaisirs amoureux des parents, manque entièrement de convenance. » Le *Sāhityadarpaṇa* (p. 233) cite les paroles de Mammaṭa et s'associe à son opinion.

On voit du même coup que l'authenticité du huitième sarga ne saurait être légitimement contestée : il est vrai que, dans un grand nombre de manuscrits et dans certaines éditions, ce sarga a été laissé de côté; on voulait éviter de mettre sous les yeux des écoliers des passages scabreux. Aujourd'hui encore les paṇḍits, tout au moins ceux du Penjāb, ne lisent pas ce sarga. Un ancien commentateur, Mādhava, cité dans le *Vivaraṇa* de Nārāyaṇa Paṇḍita (VIII, 1), dit déjà : « Comme le huitième sarga décrit les plaisirs amoureux de Gaurī, il ne convient pas de le lire, ni de l'écouter, ni de l'expliquer; ceux qui le feraient encourraient la malédiction divine et mourraient avant leur temps. » Un autre commentateur, Dakṣiṇāvarta, qui est antérieur à Mallinātha, dit de même (*ibid.*) : « Comme le poète traite ici des amours de Śiva et de Pārvatī, j'ai peur de donner une explication détaillée des sentiments, de leurs manifestations, et du sens; je me contenterai donc d'indiquer la construction. »

Mais le poème original s'arrête-t-il avec le huitième sarga? Il est évident que le sujet annoncé par le titre, *Kumārasambhava*, c'est-à-dire l'origine de Kārttikeya, n'est pas traité complètement; le poète s'arrête à l'union d'où l'enfant divin doit sortir. On a pu se demander si une partie du poème ne s'était pas perdue; et, de fait, Viṭṭhala Śāstrī a publié dans le *Paṇḍit*,

vol. I et II, une série de neuf sarga complémentaires dont il a affirmé l'authenticité; cette publication a suscité dans l'Inde des controverses ardentes qu'il est inutile d'analyser ici; d'ailleurs, Weber en a donné un résumé substantiel dans les *Indische Streifen*, III, 217 et suiv. Jacobi a repris la question dans les *Mémoires du Congrès des Orientalistes à Berlin* (1882, p. 133-156). Il hésite entre deux solutions : ou bien le poète n'aurait pas achevé son œuvre, arrêté par des obstacles inconnus ou par une mort prématurée; ou bien les derniers feuillets du manuscrit original, qui aurait été tracé sur des feuilles d'écorce de bouleau (*bhūrjapattra*), se seraient perdus par un accident presque inévitable; la composition des manuscrits tracés sur une matière si fragile exposait les premiers et les derniers feuillets à une destruction pour ainsi dire fatale. Nous n'avons pas besoin d'entrer ici dans le détail des raisons alléguées; les faits parlent avec plus d'autorité que les raisonnements. Tous les commentateurs unanimement désignent le huitième sarga comme le dernier. De plus, toutes les stances du *Kumārasambhava* citées dans les traités d'Alaṅkāra se retrouvent dans les huit premiers sarga. Aucun critique, aucun commentateur n'a connu ni manié un poème plus étendu. Il faut donc admettre de toute nécessité que l'œuvre authentique de Kālidāsa s'arrête au huitième sarga. Comment expliquer dès lors la brusque interruption du poème à ce point ? Le poète avait certainement au début l'intention de poursuivre jusqu'au meurtre de Tāraka, qui ne pouvait être réalisé que grâce à la naissance de Kumāra (voir sarga II, délibération des dieux). Mais on peut supposer que les critiques provoquées par le huitième sarga, et dont nous retrouvons les échos à travers les commentaires, ont découragé le poète et l'ont décidé à abandonner son œuvre encore incomplète.

RAGHUVAMŚA.

Le Raghuvamśa est, du point de vue hindou, l'œuvre par excellence de Kālidāsa; il éclipse *Śakuntalā* même. Le *Trikāṇḍaśeṣa* donne comme un synonyme de Kālidāsa (II, 7, 26) l'expression *Raghukāra* « l'auteur du *Raghu(vamśa)* ». Le poème, tel qu'il nous est parvenu, comprend dix-neuf sarga, plus que le double du *Kumārasambhava*. D'ailleurs, comme le *Kumārasambhava*, le poème ne finit pas; l'auteur s'est arrêté brusquement à la mort du roi Agnivarṇa, et sans doute nous ignorerons toujours les raisons qui l'ont décidé à laisser son œuvre interrompue. Quand on observe avec quel art scrupuleux Kālidāsa a su construire ses drames et jusqu'à son petit poème du *Meghadūta*, on ne peut manquer d'être surpris de voir ses deux grandes épopées (*mahākāvya*) interceptées, pour ainsi dire, l'une et l'autre au cours de leur développement. Encore, pour le *Kumārasambhava*, a-t-on essayé d'établir que des chants s'étaient perdus au cours des siècles; mais pour le *Raghuvamśa* personne n'a jamais essayé de lancer une pareille théorie. Shankar Pandit, dans la préface de son édition, p. 15, prétend, il est vrai, que dans la région d'Ujjayīni subsistent plusieurs sarga encore inédits, qui iraient même jusqu'au XXV^e; l'assurance lui en aurait été formellement donnée; mais aucun effet n'a suivi la promesse, et, si on la prend au sérieux, il faudrait aussi prendre au sérieux l'assertion du lama Tāranātha quand il parle du *Raghuvamśa* en 80,000 vers (*Histoire du Bouddhisme indien*, p. 6 de la trad. SCHIEFNER). Tous les vers du *Raghuvamśa* cités dans les traités d'Alāṅkāra se retrouvent dans nos dix-neuf sarga, et chacun de ces dix-neuf sarga a fourni son lot de citations aux traités d'Alāṅkāra. En outre tous les commentaires actuellement connus s'arrêtent, comme le poème lui-même, au sarga XIX.

Malgré sa popularité; malgré son étendue, le *Raghuvamśa* est moins fréquemment cité que le *Kumārasambhava*, et il est cité dans un moins grand nombre d'ouvrages. Tandis que j'ai relevé des citations du *Kumārasambhava* dans trente-trois ouvrages, je n'ai relevé des vers du *Raghuvamśa* que dans vingt-neuf ouvrages d'Alaṅkāra. Le total des stances citées s'élève seulement à 157, sur un ensemble de 1,564, tandis que pour le *Kumārasambhava*, sur un ensemble de 613, il atteint 124. Toutes les citations confirment l'authenticité du texte traditionnel; les variantes qui se rencontrent sont dépourvues d'importance et s'expliquent facilement par les infidélités inévitables d'une transmission orale. Il ne saurait en aucune manière être question de recensions.

Un trait que nous devons encore signaler, parce qu'il oppose le *Raghuvamśa* au *Kumārasambhava*, c'est que le premier de ces deux poèmes est plusieurs fois cité par les Alaṅkārika, non pour ses qualités, mais pour ses défauts. Ainsi le vers XI, 20 :

*Rāmamanmathaśareṇa tāḍitā duḥsahena hrdaye niśācarī
gandhavadrudhiracandanokṣitā jīviteśavasatim jagāma sā*

La flèche irrésistible de ce Cupidon qu'était Rāma frappa au cœur la rôdeuse de nuit (= la Rākṣasī); baignant dans le parfum de ce santal rouge qu'était son sang, elle s'en alla vers la demeure du maître de sa vie (= le Trépas, ou son amant).

Cette stance est donnée comme un exemple du défaut appelé *amataparārthatā* dans *Kāvyaaprakāśa*, p. 173; *Kāvya-nuśāsana*, p. 118, *Kāvya-pradīpa*, p. 273; *Sāhityadarpaṇa*, p. 223; *Sāhityakaumudī*, p. 86; *Alaṅkārasūtra*, p. 240. Tous ces critiques reprochent à Kālidāsa d'avoir combiné à tort le galant (*śṛṅgāra*) avec le pathétique (*karuṇa*). Ajoutons toutefois que Mallinātha, qui est pourtant un expert en Alaṅkāra,

et qui ne témoigne pas d'un respect aveugle pour Kālidāsa, s'est gardé de critiquer ce vers. Nous nous permettrons de penser avec lui que Kālidāsa n'est pas en faute ici; il n'a pas voulu souligner l'horreur du tableau; il l'a au contraire dissimulée en accentuant la grâce de Rāma; le trait qui frappe à mort la Rākṣasī n'est pas plus cruel, en fait, que la flèche de l'Amour quand elle atteint une belle qui se rend de nuit chez son amant.

MEGHADŪTA.

Cette charmante élégie a été commentée par deux scolastes fameux qui ont donné chacun une véritable « édition » du texte : Vallabhadeva au x^e siècle et Mallinātha au xiv^e ⁽¹⁾. L'édition de Vallabhadeva contient 111 vers; celle de Mallinātha, 118. Ce n'est pas seulement le total des vers qui varie d'un texte à l'autre; les vers ne se suivent pas toujours dans le même ordre. Nous nous réservons de discuter ailleurs en détail l'authenticité des stances douteuses et l'ordre des vers dans le poème original. Nous nous bornerons ici à comparer les deux textes avec les citations fournies par les traités d'Ālaṅkāra. On y trouve citées trente-trois stances du poème, plus du quart de l'œuvre; c'est-à-dire que le *Meghadūta* est encore plus apprécié par les critiques que le *Kumārasaṁbhava* et que *Śakuntalā*. Ces trente-trois stances se retrouvent aussi bien chez Vallabha que chez Mallinātha. Déjà avant Vallabha, le texte avait provoqué des discussions; à propos de la stance 2 et de la stance 25, Vallabha critique des lectures adoptées par ses devanciers (*kecit*). Vallabha se dis-

(1) Pour le texte de Vallabhadeva, j'utilise l'édition donnée par Hultzsch; pour celui de Mallinātha, j'ai pris l'édition donnée par Bidhubhūṣaṇa (Govāmin), Calcutta 1905. L'éditeur ne s'est pas soucié de conformer son texte au commentaire qu'il reproduit; c'est un défaut malheureusement trop fréquent dans les éditions indiennes.

tingue par un goût passionné de l'originalité; son ingéniosité subtile ne vaut pas le limpide bon sens de Mallinātha; il n'a pas réussi à imposer son texte même dans le Cachemire, sa patrie. Mais, d'autre part, la traduction tibétaine du poème (éd. H. Beck, Berlin, 1907) repose sur un texte généralement voisin de celui de Vallabha. Dans l'ensemble, le texte de Mallinātha est incontestablement supérieur; si le prestige de son autorité peut expliquer que les critiques venus après lui aient suivi son texte de préférence, il n'en reste pas moins que les critiques antérieurs en date à Mallinātha donnent presque toujours le même texte que lui.

I, 2, pāda c :

āṣāḍhasya prathamadivase megham āśliṣṭasānum

Vallabha critique la lecture *prathama*°, courante de son temps, et lui substitue *praśama*°; il obtient ainsi : « le jour où finit le mois d'Āṣāḍha » au lieu du « premier jour » de ce mois. Le traducteur tibétain a adopté cette émendation. Mais le *Suṃvṛtātīlaka* de Kṣemendra, p. 52, cite le vers avec la lecture *prathama*°. Et pourtant Kṣemendra est Cachemirien tout comme Vallabha; il ne manque ni d'érudition, ni de goût; il a sans nul doute connu le travail de Vallabha, qui lui est antérieur d'un siècle. Il n'en a pas moins adopté la lecture que Mallinātha, lui aussi, a préférée, et que les manuscrits du Sud ont unanimement reproduite.

II, 7; texte cité dans *Sarasvatīkaṇṭhābharāṇa* (Sk.), p. 154 :

*nīvibandhocchvasanaśīṭhilaṇi yatra yakṣāṅgaṇānāṇi
kṣaumaṇi rāgūd anibhṛtakareṣu āksipatsu priyeṣu |
arcistuṅgān abhimukhagatān prāpya ratnapradīpān
hrīmūḍhānāṇi bhavati viphalapreraṇā cūrṇamuṣṭiḥ ||*

L'*Alaṅkāra*kaustubha (Ak.), p. 345, qui reproduit cette

stance, lit au pāda *a* : *pakṣmāṅgaṇānām* qui est manifestement une simple faute de scribe ou d'imprimeur; — pāda *b* : *vāsaḥ kīyād anibhṛta°*; — pāda *c* : *abhimukham api*; — pāda *d* : *preranaś cūrṇa°*.

Sk. et Ak. sont d'accord avec Vallabha pour lire au pāda *a* : *ucchvasana°*; Mallinātha a préféré *ucchvasita°*. — *b*. Mallinātha lit d'accord avec Sk. : *kṣaumaṁ rāgād*; Ak. a adopté la même lecture que Vallabha; *kīyād* n'est sans doute qu'une faute de copie ou d'impression pour *kāmād*, de Vallabha. — *c*. La lecture *abhimukhagatām* de Sk. est isolée; Mall., Vall. et Ak. sont d'accord pour lire : *abhimukham api*. — *d*. *°preraṇā* de Sk. est d'accord avec Mallinātha; *preranaś*, adopté par Ak., est la lecture de Vallabha.

I, 45; texte donné par Vāgbhaṭa, *Alaṅkāratilaka* (At.), p. 10 (*a-b*) :

*jyotirhlāvalayi galitaṁ yasya varhaṁ bhavānī
putrapremṇā kuvalayadalatrāpi karṇe karoti |...*

Mallinātha est d'accord avec Vallabha contre At. pour lire : *jyotirlekhā°*. — Mallinātha est d'accord avec At. contre Vallabha qui lit *prītyā* au lieu de *premṇā*. — *kuvalayadala* est aussi la lecture de Mallinātha; Vallabha lit : *kuvalayapada*, — *trāpi* est une lecture propre à At. Le mot, régulièrement formé de *trap*, *trāpayati*, manque au Dictionnaire de Petersbourg. Mallinātha et Vallabha lisent tous deux *prāpi*; de même aussi les manuscrits du Sud.

Les différences de lecture, on le voit, ne dépassent pas la portée de simples variantes; si les éditeurs pouvaient à leur goût écarter ou admettre des stances contestées, le texte des stances unanimement admises était fortement établi par la tradition.

ṚTUSAMHĀRA.

La tradition attribue le *Ṛtusamhāra* à Kālidāsa; mais que vaut cette tradition? M. Nobel a déjà posé et discuté la question dans un article de la *Zeitschrift der D. Morg. Gesellschaft*, vol. LXVI, 275-282, en tirant ses arguments de l'*Alaṅkāraśāstra* tout particulièrement. M. Keith a critiqué la thèse de M. Nobel (*Journ. Roy. As. Society*, 1912, 1066-70) et repris à son compte la tradition en se réclamant de Kielhorn, Macdonell et Henry. Pour ma part, je souscris aux conclusions de M. Nobel, mais pour des raisons qui diffèrent des siennes. Mallinātha, dans l'introduction à son commentaire sur le *Raghuvamśa*, s'exprime ainsi (v. 5) :

vyācaṣṭe kālidāsiyaṁ kāvyatrayaṁ anākulam

Faut-il entendre : « trois poèmes de Kālidāsa » ou « les trois poèmes de Kālidāsa »? Si on adopte la seconde interprétation, il suit logiquement que Mallinātha exclut le *Ṛtusamhāra* des œuvres authentiques de Kālidāsa. Mais la langue de Mallinātha, si correcte et soignée qu'elle puisse être, n'est pas assez rigoureusement précise pour qu'on puisse tirer de ses expressions une conclusion nécessaire. Dans son commentaire sur le *Śiśupāla-vadha* (XIII, 24), il se sert encore du même terme *kālidāsatraya* dans l'expression *le t samjvinyām*. Ici nous pouvons serrer le sens de plus près; il ne s'agit certainement pas de définir limitativement le nombre des poèmes de Kālidāsa, comme quand il est question de *lokatraya* « les trois mondes » ou *vedatraya* « les trois Veda ». S'il a écrit une *samjvinī*, un « rappel à la vie », pour trois des œuvres de Kālidāsa, c'est que leur vie était menacée par le virus des mauvais

commentaires (cf. introd. au *Raghuvamśa*, v. 8 et au *Kumārasambhava*, v. 8 :

bhārati kālīdāsasya durvyākhyāviṣamūrchitā |
eṣā saṁjīvinī vyākhyā tām adyōjjīwayiṣyati ||)

Le reste de l'œuvre qui n'était pas exposé au même danger n'avait pas besoin d'une *saṁjīvinī* pour le sauver. S'il n'a commenté que trois ouvrages, c'est que trois ouvrages seulement étaient compromis.

Kielhorn avait cru reconnaître et avait signalé dans l'inscription de Mandasor (datée de 472 J.-C.) une imitation flagrante du *Ṛtusamhāra*, en même temps qu'il y signalait l'imitation du *Meghadūta*. Si l'ouvrage était dès cette époque assez apprécié et assez étudié pour servir de modèle, s'il était, en un mot, classique au v^e siècle, on n'en est que plus surpris de constater que les traités d'Alaṅkāra l'ignorent tous avec une impressionnante unanimité. Je n'ai pas trouvé une seule stance du *Ṛtusamhāra* citée dans toute la littérature de l'Alaṅkāra. Et pourtant l'occasion ne manquait pas ! La description des saisons est un thème que les poètes ne se lassent pas de traiter et que les Arts poétiques ne se lassent pas d'indiquer aux poètes. Voici trois passages, entre tant d'autres, où l'on s'attendrait tout naturellement à une mention du *Ṛtusamhāra*, puisque l'auteur cite à propos de la description des saisons une des œuvres de Kālīdāsa :

Sarasvatikanṭhābharṇa, p. 304 : *ṛtur yathā | idam asulabhavastu . . .* (l'exemple cité est le vers II, 6 de *Vikramorvaśī*).

Alaṅkāratilaka, p. 16 : *ṛtuvarṇanam raghuvaṁśaharivaṁśaśiṣupālavadhādau*.

Alaṅkāracūdāmaṇi, p. 335 : *tatra ṛtuvarṇane śaradvasanta-grīṣmavarṣādivarṇanāni setubandhaharivijayaraghuvaṁśaharivaṁśādau*.

On n'est pas moins surpris de constater que nous n'avons pas de commentaire sur le *Āṭusamhāra* qui soit antérieur à Maṇirāma, c'est-à-dire au xviii^e siècle, tandis que le *Meghadūta*, le *Raghuvaṃśa*, le *Kumārasambhava* sont commentés dès le x^e siècle.

La *Subhāṣitāvalī*, qui date du xv^e siècle seulement, est la première à citer des vers du *Āṭusamhāra*; elle en cite deux (1674, 1678 = *Āṭu.*, VI, 16 et 19) sous le nom de Kālidāsa; elle en cite aussi deux autres (1703, 1704 = *Āṭu.*, I, 13 et 20) sans nom d'auteur.

Il convient d'observer en outre que le titre même de l'œuvre présente une singularité inquiétante. Le terme *samhāra* y figure dans le sens de «recueil, collection»; Bohlen traduisait: «Cyclus tempestatum», c'est un sens du mot qui semble inconnu à la littérature classique. Kālidāsa, en particulier, qui emploie fréquemment le mot *samhāra* ou d'autres formations tirées du même verbe *samhar* (par exemple, *Raghu.*, IV, 16; V, 45, 57; X, 30; XII, 103; XIII, 6. *Kumāra.*, III, 72. *Śakuntalā*, II, 2; VI, 3, etc.), ne lui donne jamais cette valeur⁽¹⁾.

On voit à quel point les œuvres de Kālidāsa ont été étudiées dans les écoles et les traités d'Alaṅkāra. Parmi les exemples destinés à illustrer l'enseignement, j'ai relevé 52 stances de *Śakuntalā*, 30 de *Vikramorvaśī*, 7 de *Mālavikāgnimitra*, 124 du *Kumārasambhava*, 157 du *Raghuvaṃśa*, 33 du *Meghadūta*. Quelle que soit la partie du sujet qu'on traite, qu'il s'agisse des *gūṇa* — et en particulier du *prasāda* «la simplicité dans

⁽¹⁾ Le catalogue d'Oppert mentionne un manuscrit du Sud de l'Inde, le n° 7864, sous le titre de *Āṭusamhāra*; mais on sait par de nombreux exemples que ce catalogue ne mérite pas de créance. Je signale aussi que le *Āṭusamhāra* est formellement désigné comme un *mahākāvya* dans un manuscrit daté de samvat 1650, PETERSON, *Report* I, 113.

la beauté», — des ālaṅkāra, ou des rīti — spécialement de la Vaidarbhī rīti, le plus élégant des styles, — c'est à Kālidāsa qu'on a recours pour donner des exemples. L'admiration pourtant ne va pas jusqu'au fanatisme; la critique entend garder ses droits. A l'occasion, on lui reproche des fautes de goût, des fautes de langue, des fautes de style; on lui fait grief d'avoir peint les amours du couple divin dans le *Kumāra.*, d'avoir employé dans *Vikramorvaśī* (Kale, IV, 40; Nirṇaya-Sāgar, IV, 22) le mot *vināśa* au sens de «disparition», d'avoir substitué *āsa* à *babhūva* dans *Kumāra.*, I, 35, et *Raghu.*, XIV, 23, etc. Ces critiques, si elles attestent l'indépendance d'esprit des Ālaṅkarika, ne prouvent pas la sûreté de leur jugement; les commentateurs hindous, par exemple Raṅganātha sur *Vikramorvaśī*, ad loc., en ont souvent fait justice, et la critique moderne, mieux instruite de l'histoire de la langue, donne raison à Kālidāsa contre ses détracteurs. En somme, l'Inde a su reconnaître dans Kālidāsa un de ses plus grands génies; c'est elle qui l'a signalé aux premiers Européens curieux de sa littérature.

Le relevé des citations nous a permis en outre d'introduire un nouvel élément dans l'histoire du texte de Kālidāsa. Pischel, qui a étudié avec un zèle persévérant la question des recensions, avait déclaré avec sa rigueur coutumière que «les citations tirées des rhétoriciens sont sans aucune valeur quelconque; ce n'est pas seulement que les rhétoriciens citent de mémoire, et par suite sans exactitude; mais c'est que, avant tout et surtout, les manuscrits des traités de rhétorique sont très flottants. Les manuscrits bengalis citent en général la recension bengalie; les dravidiens, la dravidienne; et les manuscrits devanāgarī, selon leur provenance, tantôt l'une et tantôt l'autre» (*Kālidāsa's Vikramorvaśyam nach drāviḍischen Handschriften*, p. 614). Les exemples que nous avons cités mettent en lumière l'inexactitude des assertions de Pischel; nous aurons

l'occasion ailleurs de multiplier ces preuves. Les citations fournies par les traités d'Alaṅkāra sont comme des fragments de manuscrits anciens qui nous rapprocheraient graduellement de l'œuvre originale. Grâce à elles, nous savons comment on lisait le texte de Kālidāsa au ^x^e siècle, dans l'école du *Sarasvatīkaṇṭhābharana*, à la cour de Bhoja, — au ^{ix}^e siècle, autour d'Ānandavardhana, — même au ^{viii}^e, avec Vāmana. Étudiée selon cette méthode, la question des recensions change d'aspect; elle se dégage des cadres trop roides que lui avaient imposés les partis pris de Pischel; elle s'assouplit en rentrant dans la réalité. Il est permis d'espérer que les éditeurs de textes ne manqueront plus de tenir compte des ressources que fournissent les innombrables citations contenues dans les traités d'Alaṅkāra. Et d'autre part les éditeurs des traités d'Alaṅkāra devront s'appliquer à déterminer aussi complètement que possible la provenance des citations; la chronologie littéraire de l'Inde, si pauvre et si maigre, se construira en grande partie par ce moyen. Contrairement à tant d'autres sections de la littérature indienne, la littérature de l'Alaṅkāra s'échelonne, en effet, sur des repères solides; le plus grand nombre des traités classiques sont susceptibles d'être datés avec précision, tout au moins pour le siècle; il va de soi que les auteurs qu'ils citent ne sauraient leur être postérieurs.

J'ai pour ma part dressé la liste, aussi complète que possible, des *pratīka* de tous les vers contenus dans les œuvres authentiques de Kālidāsa; j'y ai joint aussi les *pratīka* des vers cités sous le nom de Kālidāsa dans les anthologies et qui ne figurent pas dans ses œuvres. C'est un instrument de travail qui ne manquera pas d'être utile à de nombreux chercheurs; il sera facile désormais de déceler toutes les citations de Kālidāsa qui pourront se rencontrer dans la masse énorme des traités d'Alaṅkāra encore inédits. Je crois avoir montré dans le présent travail le parti qu'on peut espérer d'en tirer; je

me propose de reprendre en détail, dans un mémoire plus développé, les questions que j'ai dû me contenter d'effleurer ou d'esquisser ici.

INDEX ALPHABÉTIQUE

DES PRATĪKA DES STANCES DE KĀLIDĀSA.

La graphie des éditions qui ont été prises comme base a été reproduite fidèlement, au risque de provoquer des anomalies apparentes.

- K. *Kumārasambhava*. Ed. «Nirṇaya-Sāgar», Bombay, 1908.
 M. *Mālavikāgnimitra*. Ed. Bombay Sanskrit Series, n° VI.
 Md. *Meghadūta*. Ed. Bidhubhushan Goswami, Calcutta, 1905.
 R. *Raghuvamśa*. Ed. Gopal Raghunātha Nandargikar, Poona, 1897.
 Rs. *Rtusamhāra*. Ed. «Nirṇaya-Sāgar», Bombay, 1906.
 Ś. *Śakuntalā*. Ed. M. R. Kale, Bombay, 1913.
 V. *Vikramorvaśī*. Ed. «Nirṇaya-Sāgar», Bombay, 1888.
- b. Recension Bengālī de Śakuntalā. Ed. Richard Pischel, Kiel, 1877.
 d. Recension Devanāgarī de Śakuntalā. Ed. M. R. Kale, Bombay, 1913.
 k. Recension Kaśmirienne de Śakuntalā. Ed. Karl Burkhard, Wien, 1884.
- * Les stances précédées d'un astérisque sont citées par les traités de rhétorique.
 + Les stances précédées d'une croix sont citées sous le nom de Kālīdāsa par les traités de rhétorique et les anthologies, mais ne se retrouvent pas dans ses œuvres.
 ° Les stances précédées du signe ° sont considérées par les éditeurs comme interpolées.

Outre les abréviations déjà signalées *supra*, p. 52, note 1, nous emploierons dans cet index les abréviations suivantes :

- Ac. Alāṅkāracūḍāmaṇi (Kāvyamālā 71).
 Al. Alāṅkārasarvasva (Kāvyamālā 35).
 Ar. Alāṅkāraśekhara (Kāvyamālā 50).
 As. Alāṅkārasūtra (Calcutta, 1899).
 Av. Aucityavicāracarcā (Kāvyamālā Part I, 1886).
 Bp. Bhojaprabandha (ed. «Nirṇaya-Sāgara» Press, 1904).

- Dh. Dhvanyāloka (Kāvyamālā 25).
 Dl. Dhvanyālokalocana (Kāvyamālā 25).
 Ek. Ekāvalī (Bombay S.S. 63).
 Kb. Kavikaṇṭhābharāṇa (Kāvyamālā Part IV, 1887).
 Ks. Kavindravacanasaṃuccayaḥ (ed. Bibl. Ind., New series, n° 1309).
 Ku. Kuvalayānanda (ed. Bombay, 1912).
 Pr. Padyaracanā (Kāvyamālā 89).
 Pv. Padyaveṇī (dans Thomas Ks. p. 10).
 Sc. Subhāṣitasāñcaya (dans Thomas Ks. p. 14).
 Sg. Sārasaṅgraha (dans Thomas Ks. p. 12).
 Sh. Subhāṣitahārāvalī (dans Thomas Ks. p. 14).
 Si. Subhāṣitamuktāvalī (dans Thomas Ks. p. 13).
 Sl. (B). Sūktimuktāvalī (dans Thomas Ks. p. 15).
 Sl. (P). Sūktimuktāvalī-Saṅgraha (dans Thomas Ks. p. 15).
 Sm. Saduktikarṇāmṛta (dans Thomas Ks. p. 11).
 Sr. Subhāṣitaratnakosa (dans Thomas Ks. p. 14).
 Ss. Subhāṣitas (dans Thomas Ks. p. 12).
 St. Subhāṣita prabandha (dans Thomas Ks. p. 12).
 Su. Suvṛttatilaka (Kāvyamālā Part II).
 Sv. Subhāṣitamuktāvalī Śṛṅgārālāpa (dans Thomas Ks. p. 13).
 Sy. Sabhyālāṅkaraṇa Saṃyogaśṛṅgāra (dans Thomas Ks. p. 11).

अ

अंशे हिरण्णा

R. XVIII, 25.

अंसलम्बि

R. XIX, 37.

अकरोच्च

R. VIII, 20.

अकामतः Voir अहो ततो

°अकाममरणं

K. p. 186.

अकार्यचिन्ता

R. VI, 39.

अकाले बोधितो

R. XII, 81.

अकिंचनः सन्

K. V, 77.

अकिरोदचिरे

R. VIII, 20.

°अकीर्यमाणमास

R. p. 20.

+अक्षं नितम्ब

Śp. 3376.

अक्षिष्टवाल

Ś. d. VI, 20; b. 171; k. 108, 11.

अक्षबीजः

R. XI, 66.

अक्षमा दुर्वहं (दुर्धरं)

K. X, 56.

अक्षथान्त

M^d. II, 10.

*अखण्डितं प्रेम

K. VII, 28.

अगस्त्यचिह्न

R. XVI, 44.

अगुरुसुरभि

Rs. V, 12.

अगदसञ्जाव

K. V, 62.

अग्निवर्ण

R. XIX, 1.

अग्रजेन प्रयुक्ता

R. XV, 8.

अग्रे यान्ति

V. I, 5.

अग्रेविकीर्ण

M. V, 4.

*अग्रे स्त्रीनख

V. II, 7.

अङ्गमङ्ग

R. XIX, 13.

अङ्गावध्या Voir अङ्गावध्या

अङ्गदं चन्द्र

R. XV, 90.

अङ्गमनङ्ग Voir अन्यत् कथं

अङ्गसत्त्व

R. XIX, 36.

अङ्गावध्या

K. VII, 5.

अङ्गानि निद्रा

Rs. VI, 11.

अङ्गुलीकिस

R. XIX, 17.

*अङ्गुलीभिरिव

K. VIII, 63.

अङ्गेनाङ्गं

M^d. II, 41.

अङ्गैरन्त

M. II, 9.

अचिरप्रभा

V. IV, 73.

अचिराब्जव

R. X, 45.

अचिराधिष्ठित

M. I, 8.

अच्छिन्नामल

K. VI, 69.

अजयदेक

R. IX, 10.

*अजस्र गृह्णतो

R. X, 24.

अजिताधि

R. VIII, 17.

अजिनदण्ड

R. IX, 17.

अज्जावि Voir एसा वि

अणिमादि

K. VI, 75.

अतः परीक्ष्य

Ś. d. V, 24; b. 142; k. 86, 11.

अतः शृणुष्व

K. XI, 12.

अतः सुरेन्द्र Voir अदः सुरेन्द्र

अत आहर्तु

K. VI, 28.

अतन्द्रिता सा

K. V, 14.

अतिगौरि Voir अभिगौरि

*अतिथिं नाम

R. XVII, 1.

अतिप्रबन्ध

R. III, 58.

अतिमाचमाखर

M. I, 13.

अतिष्ठत्प्रत्य

R. X, 3.

*अतो ऽत्र (द्य) किञ्चि

K. V, 40.

अतोयमश्नः

R. III, 50.

अत्यङ्गुतै Voir इत्यङ्गुतै

अत्युन्नताङ्गु Voir अभ्युन्नताङ्गु

अत्युष्णबाष्पा Voir अयोष्ण

अत्र शृणुष्वै Voir अतः शृणु

*अचानुगोदं

R. XIII, 35.

अचान्तरे

K. XI, 4.

अत्राभिषेकाय

R. XIII, 51.

अत्रावियुक्तानि

R. XIII, 31.

अत्रोपपन्नं

K. XII, 56.

अथ काश्चिद्

R. VIII, 24.

अथ जातुं

R. IX, 72.

अथ जानपदो

R. XV, 42.

अथ तं

R. VIII, 75.

अथ तस्य कथं

R. VIII, 71.

अथ तस्य विवा

R. VIII, 1.

अथ तस्य विशां

R. X, 50.

अथ तेन

R. VIII, 73.

अथ ते मुनयः

K. VI, 15.

अथ ते मुनयो

K. VI, 47.

*अथ तेः परि

K. IV, 25.

अथ दिव्यां (देवी)

K. X, 48.

अथ धूमा

R. XV, 49.

अथ नभस्य

R. IX, 54.

*अथ नयन

R. II, 75.

अथ नैषध

R. XVIII, 1.

*अथ पथि

R. XI, 93.

*अथ प्रजाना

R. II, 1.

अथ प्रदोषे

R. I, 93.

अथ प्रपेदे

K. XII, 1.

अथ प्रभावो

R. V, 52.

अथ प्रयाणा

K. XV, 13.

अथ प्राचे

R. XV, 63.

अथ विबुध

K. VII, 94.

अथ मदगुरु

R. XII, 102.

अथ मदन

K. IV, 46.

अथ मधु वनि
R. XVIII, 52.

अथ मोह
K. IV, 1.

अथ मौलि
K. VI, 25.

अथ यथा
R. IX, 48.

अथ यन्तार
R. I, 54.

अथ राम
R. XII, 74.

अथ रोधसि
R. VIII, 33.

अथवा द्रत
R. I, 4.

अथ वा मम
R. VIII, 47.

अथ वा मृदु
R. VIII, 45.

अथ वाल्मीकि
R. XV, 80.

अथवा सुमह
K. VI, 24.

अथ विधिमव
R. V, 76.

अथ विबुध
K. VII, 94.

अथ विश्वा
K. VI, 1.

अथ वीक्ष्य
R. VIII, 10.

अथ वेला
R. X, 35.

अथ व्यवस्थापित
R. XIV, 53.

अथ व्रजज्ञि
K. XIII, 7.

अथ स Voir सपदि मुकलि

अथ समा
R. IX, 24.

अथ सर्वस्य
K. II, 3.

*अथ स (सु) ललित
K. II, 64.

*अथ स विषय
R. III, 70.

अथ सा पुन
K. IV, 4.

अथ सावरजो
R. XV, 70.

अथ स्तुते
R. VI, 8.

अथाकाश Voir ते चाकाश

अथायमहि
R. X, 66.

अथाग्रहस्ते
K. V, 63.

अथाङ्गदा
R. VI, 53.

*अथाङ्गराजा
R. VI, 30.

अथाङ्गिरस
K. VI, 65.

अथाङ्गलिभ्यां
K. VII, 23.

*अथाजिना
K. V, 30.

*अथात्मनः
R. XIII, 1.

अथाथर्व
R. I, 59.

अथादितीन्द्र
K. XIII, 49.

अथाधिक
R. XIV, 26.

अथाधिगम्यो
R. p. 179.

अथाधिशिष्टे
R. V, 28.

अथानपोढा
R. XVI, 6.

अथानाथाः
R. XII, 12.

अथानुकूल
R. XIV, 47.

अथानुरूपा
K. V, 7.

अथान्यकारं
R. II, 46.

अथान्योन्यं
K. XVI, 1.

अथाभिपृष्टं (°ष्टे)
K. XIII, 23.

अथाभिषेकं
R. XIV, 7.

अथाभ्यर्च्य
R. I, 35.

अथाभ्युपेत (°त्य)
K. X, 35.

अथार्धरात्रे
R. XVI, 4.

अथावमानेन (°प°)
K. I, 21.

अथास्य गोदान
R. III, 33.

अथास्य रत्न
R. XVI, 43.

अथाह देवो
K. XI, 6.

अथाह देवो
K. XII, 34.

अथाह वर्णी
K. V, 65.

अथेतरे सप्त
R. XVI, 1.

अथेति वादि
K. XI, 15.

अथेन्द्र नीला
K. XIV, 7.

अथेन्द्रिय
K. III, 69.

अथेप्सितं भर्तु
R. III, 1.

अथेश्वरेण
R. V, 39.

अथैकधेनो
R. II, 49.

अथोपनिन्दे
K. III, 65.

अथोपनीतं
R. III, 29.

अथोपपन्नं Voir अत्रोपपन्नं

अथोपयन्ता
R. VII, 1.

अथोपरिष्ट
R. V, 43.

अथोपशल्ये
R. XVI, 37.

अथोरगा
R. VI, 59.

अथोरुदेशा
K. III, 11.

अथोर्मिलो
R. XVI, 54.

अथोष्णवाप्या

K. IX, 15.

अथोद्भवामी

R. V, 32.

अथौषधीना

K. VII, 1.

अदः शरणं

R. XIII, 45.

अदः सुरेन्द्रस्य

V. I, 19.

अदूरवर्तिनीं

R. I, 87.

अज्ञा श्रियं

R. XIII, 65.

अद्यप्रभृति

K. VI, 56.

*अद्य प्रभृत्य

K. V, 86.

°अद्यापि नूनं

Ś. b. 55; k. 36, 7.

अद्याहं

V. V, 14.

अद्रिराज

K. VIII, 47.

*अद्रेः शृङ्गं

M^a. I, 14.

अधः प्रस्थापि

K. VI, 7.

*अधरः किस

Ś. d. I, 19; b. 20; k. 10, 11.

अधस्तथोर्ध्वं

K. XIV, 21.

अधिकं शुशुभे

R. VIII, 6.

अधिगतं विधि

R. IX, 2.

°अधिज्यमायुधं

R. p. 97.

अधिष्ठितः स्फाटि

K. XI, 30.

अधाक्रान्ता वसति

Ś. d. II, 14; b. 48; k. 31, 14.

अध्यापितस्यो

K. III, 6.

अध्यास्य चाम्भः

R. VI, 51.

°अध्वक्लान्तं

M^a. p. 41.

अनतिक्रम

K. X, 6.

अनतिलम्बि

M. V, 7.

अनधिगत

V. III, 22.

*अनन्तरत्न

K. I, 3.

अनन्यभाजं

K. III, 63.

अनन्यसाधारण

K. XII, 38.

अनस्राणां

R. IV, 35.

अनयत्प्रभु

R. VIII, 19.

अनर्घमर्घ्येण

K. I, 58.

°अनलसान्य

R. p. 276.

अनवरतधनु

Ś. d. II, 4; b. 37; k. 25, 12.

अनवाप्त

R. X, 31.

*अनश्रुवानेन

R. XVIII, 48.

अनाकृष्टस्य

R. I, 23.

*अनाघ्रातं पुष्प

Ś. d. II, 10, b. 44; k. 29, 13.

अनादरोत्कण्ठि

M. III, 15.

अनियहचास

R. XIII, 50.

अनित्याः शचवो

R. XVII, 45.

अनिमित्तमिन्दु

M. I, 18.

°अनिर्दयोप

Ś. b. 82; k. 47, 15.

अनिर्देश

V. III, 18.

अनिशमपि

Ś. d. III, 4; b. 57.

अनोकिनीनां

R. XVIII, 10.

अनीश्या शरी

V. II, 18.

अनुकारिणि

Ś. d. II, 16; b. 50; k. 32, 17.

अनुग्रहप्रत्य

R. XIV, 79.

अनुचितनूपुर

M. IV, 3.

अनुपनत Voir अनधिगत

*अनुभवन्नव

R. IX, 46.

अनुभय वशिष्ठ

R. VIII, 3.

अनुमतगमना

Ś. d. IV, 10; b. 105; k. 66, 4.

*अनुयास्यन् मुनि

Ś. d. I, 26; b. 28; k. 17, 12.

°अनुरञ्जयितुं

R. p. 226.

अनुसूयाति

R. XII, 27.

अनेकलोकै

K. XII, 30.

अनेन कथिता

R. X, 53.

*अनेन कल्याणि

V. III, 13.

*अनेन कस्यापि

Ś. d. VII, 19; b. 205; k. 130, 5.

अनेन चेदिच्छसि

R. VI, 24.

अनेन तनु

M. III, 16.

अनेन धर्म

K. V, 38.

अनेन निर्भिन्न

V. V, 6.

*अनेन पर्यास

R. VI, 28.

अनेन पाणी

R. VI, 63.

*अनेन युना

R. VI, 35.

°अनेन लीला

Ś. b. 84; k. 48, 10.

अनेन सम्बन्ध

K. VII, 68.

अनेन सार्ध

R. VI, 57.

अन्ताः प्रविश्या

K. IX, 31.

अन्तर्गतप्रार्थन

Ś. d. VII, 2; b. 188; k. 122.

अन्तर्हिते

Ś. d. IV, 3; b. 96; k. 58, 14.

अन्तश्चरो ऽसि (चरसि)

K. X, 21.

अन्यत् कथ

V. III, 16.

अन्यदा जगति

R. XI, 73.

अन्या प्रकाम

Rs. IV, 14.

अन्या प्रियेण

Rs. IV, 16.

अन्याश्चिरं

Rs. IV, 17.

अन्येदुरथ

R. XV, 75.

अन्येदुरात्मा

R. II, 26.

अन्ये ऽपि संनह्य

K. XIV, 13.

अन्योन्यदर्शन

R. XII, 87.

अन्योन्यमुत्पी

K. I, 40.

अन्योन्यं रथिनौ

K. XVI, 48.

अन्योन्यसूतो

R. VII, 52.

अन्विषे

R. XI, 50.

°अन्वेष्टव्यामव

M^a. p. 203.

अपगतमद

Rs. V, 11.

अपतुषार

R. IX, 39.

अपथेन प्रव

R. XVII, 54.

अपनतिशिर

R. IV, 64.

अपमेघो

K. VI, 54.

अपयास्यति Voir शममेध्यति

°अपराधमिमं

Ś. b. 76; k. 45, 2.

अपराधिनि मयि

M. III, 21.

अपराधी

V. II, 20.

अपरिचत

Ś. d. III, 22.

अपरे ऽस्तु Voir अपारे ऽस्तुक्

अपशूलं

R. XV, 17.

अपशोकमनाः

R. VIII, 86.

अपारे ऽस्तुक्

K. XVI, 25.

अपि क्रियार्थं

K. V, 33.

*अपि तुरग

R. IX, 67.

अपि त्वदावर्जित

K. V, 34.

अपि दृष्ट्वा

V. IV, 59.

अपि प्रभुः

R. XIV, 83.

अपि प्रसन्नं

K. V, 35.

अपि प्रसन्नेन

R. V, 10.

अपि वनान्तर

V. IV, 49.

अपीति पश्यन्

K. XV, 25.

अप्यग्रणी

R. V, 4.

अप्यन्यस्मिन्

M^d. I, 35.

अप्यर्धमार्गे

R. VII, 45.

*अप्यवस्तुनि

K. VIII, 6.

अप्याकरसमु

M. V, 18.

°अप्यौत्सुक्ये

Ś. b. 79; k. 46, 11.

अब्रवीच्च

R. XI, 39.

अभिगौरि

K. X, 7.

अभिजनवतो

Ś. d. IV, 19; b. 114; k. 71, 3.

अभितो ऽभ्याग (प्याग)

K. XVI, 21.

अभिनयान्परि

R. IX, 29.

अभिनवकुसुम

V. IV, 56.

अभिमय विभति

R. VIII, 36.

अभिमुखे मयि

Ś. d. II, 11; b. 45; k. 30, 4.

अभिलाषमुदी

K. IV, 41.

अभीक्ष्णमुच्चै

Rs. II, 10.

अभ्यक्तमिव

Ś. d. V, 11; b. 129; k. 79, 2.

अभ्यभयत्

R. IV, 56.

अभ्यर्च्यमाना (°र्थ°)

K. XI, 1.

अभ्यापतन्त

K. XVII, 49.

अभ्यासनिगु

R. X, 23.

अभ्युत्थितामि

R. I, 53.

*अभ्युन्नताङ्ग

K. I, 33.

*अभ्युन्नता पुर

Ś. d. III, 6; b. 61; k. 37, 9.

अभ्यंलिहै

K. XV, 35.

अमदयन्मधु

R. IX, 42.

अमरमुनि

V. V, 11.

अमंस्त चानेन

R. III, 27.

अमी च कथ

K. II, 24.

अमी वेदिं

Ś. d. IV, 8; b. 103; k. 65, 5.

अमी जन

R. XIII, 22.

अमी शिरीष

R. XVI, 61.

अमीषां सुर

K. X, 23.

अमी हि वीर्यं

K. III, 15.

अमुं सहास

R. XIII, 42.

अमुना ननु

K. IV, 29.

अमुनैव कषा

K. IV, 34.

*अमुं पुरः

R. II, 36.

अमूर्विमाना

R. XIII, 33.

अमेयो मित

R. X, 18.

अमोघं शाम्भवं

K. X, 57.

अमोघं संदधे

R. XII, 97.

अमोच्यमश्वं

R. III, 65.

अम्बहरि Voir आतम्महरि

अम्भोबिन्दु

M. I, 22.

अयं स ते तिष्ठति

Ś. d. III, 12; b. 68; k. 41, 15.

°अयं स ते शाम

Ś. b. 87; k. 50, 4.

°अयं स यस्मात्

Ś. b. 69.

*अयं सुजातो

R. XIII, 49.

अयः शङ्कु

R. XII, 95.

अयं च गग

V. I, 15.

अयं तस्या (तया) Voir इदं तया

अयमचिरो

V. IV, 44.

अयमरविव

Ś. d. VII, 7; b. 193, k. 123, 11.

*अयमेकपदे

V. IV, 10.

*अयाचितारं न

K. I, 52.

अयाचितोपस्थि

K. V, 22.

अयि क्रिया Voir अपि क्रिया

*अयि जीवित

K. IV, 3.

अयि त्वदा Voir अपि त्वदा

अयि प्रसन्नं Voir अपि प्रस

अयि संप्रति

K. IV, 28.

अयुक्तरूपं

K. V, 69.

अयोध्यादेवता

R. XVII, 36.

अरण्यबीजा

K. V, 15.

अरिष्टमाशङ्क्य

K. XV, 26.

अरिष्टशय्यां

R. III, 15.

अरिहसि Voir तुमं सि

अरुणराग

R. IX, 43.

+अरे रामाहस्ता-

As. p. 264; Kd. p. 292; Kk. p. 183; Kn. p. 193.

*अर्घ्यमर्घ्यं

R. XI, 69.

अर्चिता तस्य

R. X, 55.

अर्थ सप्रति

M. I, 9.

अर्थो हि कन्या

Ś. d. IV, 22; b. 117; k. 73, 9.

अर्थपीतस्तनं

Ś. d. VII, 14; b. 200; k. 127, 9.

अर्धाचिता (°श्चि°)

K. VII, 61.

अर्धाचिता सत्व

R. VII, 10.

अर्पितस्तिमित

R. XIX, 42.

अलकामति

K. VI, 37.

अलक्तकं पाद

K. IX, 27.

अलभ्यशोका

K. V, 43.

अलमन्यथा

M. I, 20.

*अलं विवादेन

K. V, 82.

अलं द्विया

R. V, 58.

अलं महीपाल

R. II, 34.

अलिपङ्क्ति

K. IV, 15.

*अलिभिरञ्जन

R. IX, 41.

अल्पनिहिता Voir अभ्युन्नता

अवकाशं किलो

R. IV, 58.

अवगच्छति मूढ

R. VIII, 88.

अवगम्य कथी

K. IV, 13.

+ अवचनं वचनं

Ks. 250, Sb. 2052; Sm. II, 39;

Śp. 3957.

*अवचितबलि

K. I, 60.

*अवजानासि मां

R. I, 77.

अवधानपरे

K. IV, 2.

अवधूतप्रणि

V. III, 5.

अवनिमेक

R. IX, 11.

*अवन्तिनाथो

R. VI, 32.

अवभृथप्रयतो

R. IX, 18.

अवस्तुनिर्वन्ध

K. V, 66.

अवाकिरन्

R. IV, 27.

अवृष्टिसंरम्भ

K. III, 48.

अवेक्ष्य रामं

R. XV, 3.

अवेहि तदवज्ञाना Voir ईप्सितं

अवैमि कार्यान्तर

R. XVI, 82.

अवैमि चैना

R. XIV, 40.

अवैमि तद Voir ईप्सितं तद

अवैमि ते

K. III, 13.

*अवैमि पत

K. VI, 57.

अवैमि सौभाग्य

K. V, 49.

अव्याजसुन्दरीं

M. II, 14.

अशिशिरतरै Voir इदमशिशिरै

अशून्यतीरां

R. XIV, 76.

अशेषलोक

K. XI, 24.

अशेषविश्व

K. XI, 14.

*अशोकनिर्म

K. III, 53.

*असंशयं च

Ś. d. I, 20; b. 21; k. 11, 11.

असद्वदेक

R. IX, 21.

असङ्गमद्रि

R. III, 63.

असङ्गनेन

R. XII, 46.

असमाप्तविधि

R. VIII, 76.

असंपदस्तस्य

K. V, 80.

*असंभृतं मण्ड

K. I, 31.

असंभृतः क

K. III, 5.

असह्यपीडं

R. I, 71.

असह्यवातो

Rs. I, 10.

असह्यविक्रमः

R. IV, 52.

असह्यङ्कार

K. V, 54.

असितनयन

Rs. III, 24.

असित्वमेको

K. IX, 7.

असुरयुद्ध

K. XII, 59.

असुलभा

V. II, 9.

*असुत सद्यः

K. III, 26.

असुत सा

K. I, 20.

असौ कुमार

R. VI, 78.

असौ पुरस्कृत्य

R. XIII, 66.

असौ महाकाल

R. VI, 34.

असौ महेन्द्र

R. XIII, 20.

असौ महेन्द्रा

R. VI, 54.

असौ मुखा

V. V, 2.

असौ शरण्यः

R. VI, 21.

अस्रोतः स्तूय

K. VI, 83.

*अस्त्युत्तरस्थां

K. I, 1.

अस्त्रं हरा

R. VI, 62.

अस्मात् परं

Ś. d. VI, 25; b. 176; k. 113, 4.

*अस्मान् साध

Ś. d. IV, 17; b. 112; k. 69, 12.

अस्मिन्सुराणां Voir तस्मिन्सुरा

अस्य प्रयाणेषु

R. VI, 33.

अस्याङ्गलक्ष्मी

R. VI, 43.

°अस्थानिक

Voir Ś. éd. Kale, IV, 32.

*अस्याः सर्ग (सृष्टि°)

V. I, 10.

अस्यास्तुङ्ग Voir तस्यास्तुङ्ग

*अहं रथाङ्ग

M. V, 9.

अहं हि Voir अद्याहं

अहन्यहन्या

Ś. d. VI, 26; b. 180; k. 115, 13.

*अहमेत्य

K. IV, 20.

*अहमेव

R. VIII, 8.

अहिणवमङ्ग

Ś. d. V, 1, b. 123; k. 75, 8.

अहीनगुर्नाम

R. XVIII, 14.

अहेतुहास

K. XI, 43.

अहो अहो

K. XII, 54.

अहो ततो

K. XII, 48.

अहो बता

K. XII, 35.

+अहो मे सौभाग्यं

Bp. 253; Sh. 32b, 114.

अहो स्थिरः

K. V, 47.

अहाय कोप

K. XVII, 25.

आ

आअम्बहरि Voir आतम्म

आकम्पयन् कुसु

Rs. VI, 22.

आकम्पयन् फल

Rs. III, 10.

आकम्पितानि हृदया

Rs. p. 80.

आकारसदृश

R. I, 15.

आकीर्णमृषि

R. I, 50.

आकुञ्चिताया

R. VI, 15.

आक्रान्तपूर्वा

K. XIV, 49.

आक्षिप्ता अपि

K. XVI, 33.

आक्षिप्याभि

K. XVI, 36.

आखण्डलसमो

Ś. d. VII, 28; b. 214; k. 138, 8.

आगामिदैत्या

K. XV, 14.

आचार इत्य

Ś. d. V, 3; b. 118; k. 74, 1.

आजन्मनः

Ś. d. V, 25; b. 143; k. 87, 1.

°आजानियवुर

R. p. 108.

आज्ञापय ज्ञात

K. III, 3.

आततज्य

R. XI, 45.

आतपात्यय

R. I, 52.

आतम्महरि

Ś. d. VI, 2; b. 151; k. 95, 1.

आतिथेयस्तमा Voir तमातिथ्य

आत्तशस्त्र

R. XV, 46.

आत्मानमात्म

K. II, 10.

*आत्मानमालोक्य

K. VII, 22.

आत्मनो वध

V. V, 1.

आदर्शनात्

V, II, 2.

*आदाय कर्ण

M. III, 16.

आदिदेशाथ

R. XV, 6.

आदिष्टवर्त्मा

R. XV, 10.

आदीप्तवह्नि

Rs. VI, 19 (Sb. 1678).

आद्ये वद्धा

M^d. II, 31.

आधारबन्ध

R. V, 6.

आधिजामां

M^d. II, 28.

आधूय शाखाः

R. XVI, 36.

आधोरणानां गज

R. VII, 46.

आनन्दजः

R. XIV, 3.

आनन्दोत्थं

M^d. II, 4.

आ परितोषा

Ś. d. I, 2; b. 2; k. 2, 7.

आपादपद्म

R. IV, 37.

आपिञ्जरा

R. XVI, 51.

आपीनभारो

R. II, 18.

आपृच्छस्व प्रिय

M^d. I, 12.

आज्ञावितो Voir घोरान्धकार

आज्ञतास्तीर

K. VI, 5.

*आभरणस्या

V. II, 3.

आभाति मणि

V. V, 4.

आमत्तानां श्रवण

M. III, 4.

आमुक्ताभरणः

R. XVII, 25.

आमूलतो

Rs. VI, 16 (Sb. 1674).

°आमूलशुद्ध

Ś. b. 177; k. 113, 12.

आमेखलं सच्च

K. I, 5.

आग्नीमज्जुल

Rs. VI, 28.

आयोधने कृष्ण

R. VI, 42.

आयुषो यौव

V. V, 23.

आरक्तराजिभि

V. IV, 15.

आराध्य विश्वेश्वर

R. XVIII, 24.

- *आराधेनं
M^a. I, 46.
- आरूढमद्री
R. VI, 77.
- आर्द्रकेसर
K. VIII, 76.
- आर्द्रालक्तक
M. III, 13.
- आर्यापुरुष
K. VI, 32.
- *आलक्ष्यदन्त
S. d. VII, 17; b. 203; k. 129, 5.
- आलम्बिहम
Rs. VI, 24.
- +आलिङ्गतो वसधां
Pv. II, 57, 108 = Dhanañjayavijaya
(Calcutta, 1857, p. 6).
- *आलोकमार्ग
K. VII, 57.
- *आलोकमार्ग सह
R. VII, 6.
- आलोकयति
V. IV, 18.
- आ लोकांतात्
V. II, 1.
- आलोके ते
M^a. II, 24.
- आलोचनान्तं
K. VII, 84.
- आवर्जितजटा
K. II, 26.
- *आवर्जिता किञ्चि
K. III, 54.
- आवर्च्य शाखाः
R. XVI, 19.
- आवर्तशोभा
R. XVI, 63.
- आविर्भव
K. XIII, 40.
- *आविर्भूते शशि
V. I, 9.
- आविलपयो
V. V, 8.
- आविशङ्गिरुट
K. VIII, 38.
- *आवृण्वतो लोचन
R. VII, 42.
- आशंसता बाण
K. III, 14.
- +आसिष्टबाल
Sl. (B. 128 b).
- आश्वासितस्य
V. V, 16.
- *आशास्यमन्यत्
R. V, 34.
- आश्वास्य रामा
R. XIV, 58.
- आशास्यैवं (°नां)
M^a. II, 52.
- आसक्तबाहु
K. VI, 8.
- आसक्तशुक्ला Voir विन्यस्तशुक्ला
- आससाद
R. XI, 52.
- आससाद मुनि
R. XI, 23.
- आससाद सुना
K. X, 1.
- आसां जला
R. XVI, 62.
- आसारसिक्त
R. XIII, 29.
- आसीद्वरः
R. VII, 22.

आसीनानां सुर

M^d. I, 53.

आस्फालितं

R. XVI, 13.

आस्वादवद्भिः

R. II, 5.

इ

इक्षुच्छाय

R. IV, 20.

इक्ष्वाकुवंशगुरवे

R. XIII, 70.

इक्ष्वाकुवंशप्रभवः

R. XIV, 55.

इक्ष्वाकुवंशप्रभवो

R. V, 55.

इक्ष्वाकुवंशः

R. VI, 71.

इच्छाविभूत्यो

K. VII, 29.

*इतः परा

R. VII, 67.

*इतः प्रत्यादेशात्

Ś. d. VI, 9; b. 159; k. 102, 4.

*इतः स दैत्यः

K. II, 55.

*इतराण्यपि

R. XII, 82.

इतरेपि रघो

R. XV, 35.

इतस्ततश्च

R. XII, 59.

इतस्ततो ऽथ (पि)

K. XII, 4.

इतस्ततो वात

K. XIV, 46.

इति क्रमा

R. XVII, 68.

इति क्रमेणा

R. XIV, 25.

इति क्षितीशो

R. III, 69.

इति गिरि

K. IX, 52.

इति चापि

K. IV, 37.

इति चाह स

K. IV, 43.

इति चैन

K. IV, 27.

इति जित्वा

R. IV, 85.

इति तेभ्यः

K. II, 16.

इति देह

K. IV, 39.

इति द्विजातौ

K. V, 74.

इति ध्रुवेच्छा (व्रतेच्छा)

K. V, 5.

इति प्रगल्भं पुरु

R. II, 41.

इति प्रगल्भं रघु

R. III, 47.

इति प्रतिश्रुते

R. XV, 74.

इति प्रपश्यन् Voir अपीति पश्यन्

इति प्रबद्धा

K. XII, 27.

इति प्रभो

K. IX, 10.

इति प्रविश्या

K. X, 51.

इति प्रसादया

R. X, 33.

इति बङ्गविधं

K. XI, 50.

इति वादिन

R. I, 82.

*इति विज्ञापितो

R. I, 73.

इति विरचित

R. V, 75.

इति विषम

K. XVII, 55.

*इति विस्मृता

R. IX, 69.

इति व्याहृत्य

K. II, 62.

इति शत्रुषु

R. VIII, 23.

इति शिरसि

R. VII, 70.

इति श्रुत्वा

K. X, 15.

इति संतर्ज्य

R. XV, 19.

°इति सविहृत

R. p. 153.

इति सुररिपु

K. XVI, 51.

इति स्वसु

R. VII, 29.

इतीरयत्युग्र

K. XV, 43.

इतीरिते मन्मथ

K. XII, 42.

इतो गमिष्या

K. V, 84.

इत्थं रते

K. IV, 45.

इत्थं विधिज्ञेन

K. VII, 86.

इत्थं विलोक्य

K. XVII, 33.

इत्थं व्रतं

R. II, 25.

इत्थं शिशो

K. XI, 49.

इत्थं सुरेन्द्रे

K. XII, 53.

इत्थं क्षितीशेन

R. II, 67.

इत्थं गते

R. IX, 81.

इत्थं जनित

R. XVII, 44.

इत्थं द्विजेन

R. V, 23.

इत्थं नाग

R. XVI, 88.

इत्थं निशम्य

K. XVII, 16.

*इत्थमाराध्य

K. II, 40.

इत्थं प्रयुज्या

R. V, 35.

°इत्थम्भूतं सुचरि

M^a. p. 258.

इत्थं महेशा

K. XI, 39.

इत्थमिना घन

K. XVII, 40.

इत्यञ्जुतैक

K. VII, 36.

इत्यध्वनः

R. XVI, 35.

इत्यन्धकारा

K. XIII, 17.

इत्यपास्त

R. XI, 30.

इत्यभौम

K. VIII, 28.

इत्यर्घ्यपात्रानु-

R. V, 12.

इत्याख्याति पवन

M^d. II, 39.

°इत्याख्याति सुर

M^d. p. 257.

इत्याद्यरिष्टै (°नि°)

K. XV, 32.

इत्याप्तवचना

R. XV, 48.

इत्या प्रसादा

R. I, 91.

इत्यारोपित

R. XV, 91.

इत्युक्तवन्तं

R. XIV, 43.

इत्युक्तवन्तमव

K. XVII, 18.

इत्युक्त्वां Voir इत्यूचिवां

इत्युक्त्वा

R. XII, 38.

इत्युदीर्य भग

K. XII, 57.

इत्युदीर्य सुना

K. X, 27.

इत्युन्नताः पौरव-

R. VII, 16.

इत्यूचिवां

K. VI, 64.

इत्यूचिवानुप

R. XVI, 86.

इत्यौषधि

K. VII, 69.

इदं रुणद्धि

V. IV, 40.

*इदं किला

Ś. d. I, 17; b. 17; k. 9, 8.

*इदं तथा

V. III, 11.

इदमत्रो

K. VI, 87.

इदमनन्य

Ś. d. III, 17; b. 74; k. 44, 6.

°इदमप्युप

Ś. b. 89; k. 51, 9.

इदमशिशिर

Ś. d. III, 11; b. 67; k. 41, 5.

*इदमसुलभ

V. II, 6.

इदमुच्छ्रसिता

R. VIII, 55.

इदमुपनत

Ś. d. V, 19; b. 136; k. 82, 10.

°इदमुपहित

Ś. b. 18.

*इन्दीवरश्चाम

R. VI, 65.

इन्दोरगतयः

R. XVII, 75.

इन्द्रावृष्टि

R. XVII, 81.

इन्द्रियार्थ

R. XIX, 6.

इमां स्वसारं

R. XVI, 85.

इमां देवीमृतु

R. p. 29.

इमां तटाशोक

R. XIII, 32.

इमां परीप्सु

M. V, 11.

इयं च ते

K. V, 70.

इयं ते

V. V, 12.

इयमप्रतिबोध

R. VIII, 58.

इयमेत्य Voir अहमेत्य

*इयं महेन्द्र

K. V, 53.

*इयेष सा

K. V, 2.

इष्टाधिगम

M. IV, 5.

+इहनिवसति

Av. p. 139; Bp. 113. Dans Bp. cette stance est attribuée à Kṛidācandra.

ई

ईप्सितं तद्व

R. I, 79.

ईप्सितार्थ

K. VI, 90.

ईश्वरो ऽपि

K. VIII, 50.

ईषत्तुषारैः

Rs. p. 67.

ईसीसिचुम्बि

Ś. d. I, 4; b. 4; k. 3, 1.

उ

उगगलिअदब्ब

Ś. d. IV, 12; b. 107; k. 66, 17.

*उचितः प्रणयो

M. III, 3.

उच्चैरुच्चैः

K. II, 47.

उच्छ्रासयंत्यः स्रथ-

Rs. VI, 8.

उज्जागरस्य दह

K. XVII, 38.

उत्कीर्णचामी

K. XIII, 39.

उत्कीर्णा इव

V. III, 2.

उत्तिष्ठा Voir आत्तिष्ठा अपि

उत्तिष्य करिभि

K. XVI, 34.

उत्तिष्याभि Voir आत्तिष्याभि

उत्खातलोक

R. XIV, 73.

उत्तरन्ति विनि

K. VIII, 35.

उत्तरेण कि

M. IV, 12.

उत्तस्थः

R. IX, 59.

उत्तिष्ठ वत्सेत्य

R. II, 61.

उत्तिष्ठ वत्से ननु

R. XIV, 6.

उत्तुङ्गपीन

K. IX, 51.

उत्थापितः संयति

R. VII, 39.

*उत्पल्लवो

Ś. d. IV, 15; b. 110; k. 68, 11.

उत्पश्यामि त्वयि

M^d. I, 60.

*उत्पश्यामि द्रुत

M^d. I, 23.

उत्पाद्य मेरु

K. II, 43.

*उत्सङ्गे वा

M^d. II, 25.

उत्साहिताः (°नः) शक्ति

K. XV, 51.

°उत्सुकश्च सुत

R. p. 343.

उत्सृज्य कुसुम

Ś. d. III, 20; b. 78; k. 46, 4.

उदकप्रतस्थे

R. XV, 98.

उदधेरिव

R. X, 30.

उदयगढ

V. III, 6.

उदयमस्त

R. IX, 9.

उदये मद

R. VIII, 84.

उदायुधाना

R. XII, 44.

*उदेति पूर्वं

Ś. d. VII, 30; b. 216; k. 139, 3.

उन्नीयः Voir उद्घातः

उद्घातः प्रणवो

K. II, 12.

उद्दण्डहेम

K. XIV, 14.

उद्दामदान

K. XIV, 41.

उद्दामदैत्यै

K. XIII, 5.

उद्दीप्तकोप

K. XVII, 8.

उद्द्योतिताम्बर

K. XVII, 50.

उद्वन्धकेश

R. XVI, 67.

उद्वच्छमाना

R. XVI, 29.

उदयतैक

R. XI, 17.

उदयप्रकोप Voir उद्दीप्तकोप

उद्वेजयत्यङ्गुलि

K. I, 11.

उन्नतावनत

K. VIII, 69.

उन्नतेन स्थिति

K. V, 30.

उन्नतेषु शशिनः

K. VIII, 66.

*उन्नमितैक

Ś. d. III, 13; b. 70; k. 42, 4.

उन्नाम

R. XVIII, 20.

*उन्मीलितं तूलि

K. I, 32.

उन्मुखः सपदि

R. XI, 26.

उपकूलं स

R. XV, 28.

उपहृत्य हरे Voir प्रथमोपहृतं

उपगतोपि

R. IX, 15.

उपचितावयवा

R. IX, 44.

उपदेशं विदुः

M. II, 10.

*उपपन्नं ननु

R. I, 60.

उपपन्नमिदं

K. VI, 66.

उपमानमभू

K. IV, 5.

उपययौ तनुतां

R. IX, 38.

+उपरि गूढ

Sm. II, 750.

उपश्लक्ष्यनिवि

R. XV, 60.

उपस्थित

R. XV, 100.

उपस्थितां पूर्व

R. XIV, 63.

उपहितं शिशिरा

R. IX, 27.

*उपहृतस्मृतिः

Ś. b. 158; k. 100, 4.

उपात्तवर्णे

K. V, 56.

उपात्तविद्यं

R. V, 38.

*उपाददे तस्य

K. VII, 41.

उपान्तयोर्निष्कृ

R. VII, 50.

उपान्तवानीर

R. XIII, 30.

+उपार्जितानां वित्ता

Sb. 3037; Śi. vi. 11; Pañcalantra

II. 157; Ind. Spr. 1307; Z. D.

M. G. 39, p. 307.

उपासितुं सा Voir भविष्यतः पत्यु

उपेत्य तां

K. XIII, 31.

उपेत्य मुनि

R. XV, 92.

उपेत्य सा

R. III, 6.

उपोढशब्दा

Ś. d. VII, 10; b. 196; k. 124, 15.

उभयमेव

R. IX, 3.

उभयोरपि

R. VIII, 39.

उभयोर्न

R. XV, 68.

उभावभि

M. I, 10.

उभावुभाभ्यां

R. XIV, 2.

उभे एव

K. II, 60.

उमापि नीला

K. III, 62.

उमारूपेण

K. II, 59.

*उमा वधू

K. VI, 82.

*उमा वृषाङ्गौ

R. III, 23.

उमास्तनो

K. VII, 24.

उरस्यपर्याप्त

R. XVIII, 47.

उर्ध्वकितास्या

K. XV, 24.

उर्वशीसंभव

V. V, 7.

उल्लङ्घ्य Voir उगगलि

उल्लासयन्त्यः श्लथ्य Voir उच्छ्वासयन्त्यः

उवाच चैनं

K. V, 75.

उवाच धात्र्या

R. III, 25.

उषसि स

R. IX, 71.

उष्णार्तः शिशिरे

V. II, 22.

उष्णालुः Voir उष्णार्तः

ऊ

*ऊरुमलनख

K. VIII, 87.

ऊरुङ्गवा

V. I, 4.

ऋ

*ऋजुतां नयतः

K. IV, 23.

ऋत्विजः स

R. XVII, 80.

ऋद्धापणं

R. XIV, 30.

ऋषिदेव

R. VIII, 30.

ऋषीन् विमृज्य

R. XV, 86.

ऋथशङ्का

R. X, 14.

ए

°एकः कारणत

R. p. 301.

एकः त्वमेव Voir एवं त्वमेव

एकातपत्रं

R. II, 47.

*एको दाशरथिः

R. XII, 45.

एको नव

K. XI, 45.

+एको ऽपि त्रय

Pv. 66; Sy. 8^a (?); Bp. 298, वररुचेः

एकैकमच

Ś. d. VI, 12; b. 162; k. 104, 2.

एकैव मर्ति

K. VII, 44.

एकैव सत्या

K. VII, 4.

एकैश्वर्य

M. I, 1.

एकैकम

V. IV, 41.

एतत् दृत्वा

M^d. II, 54.

एतदुच्छसितं (उच्चसित)

K. VIII, 70.

एतद्भिरे

R. XIII, 26.

एतन्मुने

R. XIII, 38.

एतस्मान्मां

M^d. II, 51.

- एताः करो
 R. XVI, 66.
- एताः सुतनु
 V. I, 12.
- एता गुरु
 R. XVI, 60.
- + एतानि निः सह
 Sp. 3410; Sk. p. 63, Z. D. M. G.
 39, p. 307.
- * एतावता नन्व
 K. I, 37.
- एतावदुक्त
 R. XIII, 68.
- एतावदुक्ता तन
 K. VI, 89.
- एतावदुक्ता प्रति
 R. V, 18.
- एतावदुक्ता विर
 R. II, 51.
- एते वयं
 R. XIII, 17.
- एतेवयममी
 K. VI, 63.
- एतेषु कखेद
 K. XI, 8.
- एभिः साधो
 M^a. II, 19.
- एवं यदात्य (यथा)
 K. II, 31.
- एवं वाच्यः
 K. VI, 31.
- * एवं वादिनि
 K. VI, 84.
- एवं तथोक्ते
 R. VI, 25.
- एवं तथोरध्वनि
 R. V, 60.
- एवं त्वमेव
 K. XVII, 14.
- एवमात्त
 R. XI, 57.
- एवमाप्त
 R. XI, 42.
- * एवमालि निगृ
 K. VIII, 5.
- एवमाश्रम
 Ś. d. VII, 18; b. 204; k. 129, 14.
- एवमिन्द्रियसुख
 K. VIII, 20.
- एवमिन्द्रियसुखा
 R. XIX, 47.
- एवमुक्त
 R. XI, 79.
- एवमुक्ते
 R. XV, 82.
- एवमुद्य
 R. XVII, 77.
- एष चारु (चन्द्र)
 K. VIII, 73.
- एष त्वामभि
 Ś. d. VI, 27; b. 181; k. 116, 5.
- एष वृक्ष
 K. VIII, 36.
- एषा कुसुम
 Ś. d. VI, 19; b. 170; k. 108, 6.
- एषा त्वया
 R. XIII, 34.
- एषा प्रसन्न
 R. XIII, 48.
- * एषा मनो
 V. I, 20.
- एषोक्षमाला
 R. XIII, 43.

एसा वि

Ś. d. IV, 16; k. 69, 8.

एसो सो

M. II, 5.

एहि विश्वा (शर्वा)

K. VI, 88.

ऐ

ऐन्द्रमस्त्र

R. XV, 22.

ऐन्द्रिः किल

R. XII, 22.

ऐरावतास्फालन

R. VI, 73.

औ

औत्सुक्यमात्र

Ś. d. V, 6; b. 122; k. 77, 4.

औत्सुक्यहेतुं

M. III, 10.

क

कः पौरवे

Ś. d. I, 22; b. 24; k. 12, 13.

कच्चित्सीम्य

M^d. II, 53.

कटुस्वरैः

K. XV, 41.

कठिनमपि

Ś. b. p. 11.

कण्डसत्त

R. XIX, 29.

कण्डस्थली

K. IX, 49.

*कण्डस्थ तस्याः

K. I, 42.

कण्डूयमानेन

R. II, 37.

कथं नु तं

Ś. d. VI, 13; b. 163, k. 104, 11.

कथं नु शक्यो

R. II, 54.

कदम्बसर्जा

Rs. II, 17.

कदर्पमृद्वञ्च (उद्वन्ध)

K. XII, 9.

कदाचिदासन्न

K. V, 6.

कदा मुखं

M. IV, 15.

कनककमल

Rs. p. 79.

कनककमलकान्ते

Rs. V, 13.

कन्दर्पमूर्ध्वस्थ Voir कदर्पमृद्वञ्च

कर्पदिकण्ठा

K. XI, 46.

कपालनेत्रा

K. III, 49.

*कपोलकण्डूः (°ण्डू)

K. I, 9.

कपोलपाद्भ्यां

K. IX, 22.

कमलवन

Rs. I, 28.

कम्पेन मूर्ध्नः

K. VII, 46.

*कथासि कामिन्
K. III, 8.

करकमलमनोज्ञाः
Rs. p. 44.

कराभिघातो
R. XVI, 83.

करालवाचाल
K. XIV, 48.

करिणीविरह
V. IV, 43.

करेण करिणा
K. XVI, 40.

*करेण वातायन
R. XIII, 21.

°कर्कन्धूनामुपरि
S. b. 97; k. 58, 2.

°कर्णद्वयस्थं
K. p. 17.

कर्णान्तमेत्य
K. XVII, 20.

*कर्णार्पितो
K. VII, 17.

कर्णेषु योग्यं
Rs. VI, 5.

कर्तव्यं वो
K. VI, 61.

कर्तुं यच्च
M^d. I, 11.

कलत्रनिन्दा
R. XIV, 33.

कलत्रवन्त
R. I, 32.

कलत्रवानहं
R. XII, 34.

कलमन्य
R. VIII, 59.

कलितान्यो
K. VI, 76.

कल्पवृक्षशिखरे
K. VIII, 68.

कल्पितान्यो Voir कलितान्यो

कल्याणबुद्धे
R. XIV, 62.

कल्लोलैरुद्रतै
K. X, 34.

कल्हारपद्म
Rs. III, 15.

*कश्चित्कराभ्या
R. VI, 13.

*कश्चित् कान्ता
M^d. I, 1.

कश्चिदभ्या
K. XVI, 19.

कश्चिद्विषत्
R. VII, 51.

कश्चिदथाभाग
R. VI, 19.

+कश्चिद्वाचो रच
Sm. III, 14.

+कश्चिद्विषत्
S^p. 3978.

*का कथा बाण
S. d. III, 1; b. 53; k. 35, 8.

काचिद् विभू
Rs. IV, 13.

काञ्चीगुणैः
Rs. IV, 4.

काठिन्यं स्थावरे
K. VI, 73.

कातरोसि
R. XI, 78.

*कातर्यं केवला
R. XVII, 47.

*का त्वं शुभे

R. XVI, 8.

कादम्बिनी विरू

K. XVII, 43.

कान्तामुख

Rs. VI, 18.

कान्तां विचिन्त्य

M. V, 3.

*काप्यभिख्या

R. I, 46.

कामं कर्णान्त

R. IV, 13.

कामं जीवति

R. XII, 75.

कामं न सोकल्पत

R. XVIII, 40.

कामं नृपाः सन्तु

R. VI, 22.

कामं प्रवृत्ति

R. XVII, 55.

*कामं प्रत्यादि

Ś. d. V, 31; b. 149; k. 90, 3.

*कामं प्रिया

Ś. d. II, 1; b. 34; k. 23, 4.

कामरूपेश्वर

R. IV, 84.

कामास्तु बाणा

K. III, 64.

कामिनीसह

R. XIX, 5.

कामेकपत्नी

K. III, 7.

काम्बोजाः समरे

R. IV, 69.

कायेन वाचा

R. V, 5.

कारण्डवानन

Rs. III, 8.

*कारण्डवोत्सृष्ट

R. p. 141.

कार्तिकीषु

R. XIX, 39.

कार्त्त्येन निर्वर्ण

M. IV, 8.

कार्यान्तरितो

V. III, 4.

कार्या सैकत

Ś. d. VI, 17; b. 168; k. 107, 3.

कार्येषु चैक

R. X, 40.

कार्ष्णेन पत्रिणा

R. XV, 24.

कालक्रमेणा

K. I, 19.

कालागुरु

Rs. II, 21.

कालान्तर

R. XVI, 18.

कालार्दितानां

K. XII, 15.

काशांशुका

Rs. III, 1.

काशैर्मही

Rs. III, 2.

काषायपरि

R. XV, 77.

*कास्त्रिदवगुण्ड

Ś. d. V. 13; b. 131; k. 79, 15.

किं येन

K. VI, 23.

*किं शीतलैः (शीकरैः)

Ś. d. III, 19; b. 77; k. 45, 15.

किं सुन्दरि

V. V, 15.

किं किंशुकैः

Rs. VI, 20.

किं कृतकार्यं

Ś. d. V, 18.

किं चाय

K. II, 21.

किञ्चित् कलं

K. XI, 48.

किञ्चित् प्रकाश

K. III, 47.

किं तावद्भूति

Ś. d. V, 9; b. 127; k. 78, 4.

किन्तु वध्वां

R. I, 65.

किं ब्रूयरे (हे)

K. XV, 40.

किमत्र चित्रं

R. V, 33.

किमप्यहिंस्य

R. II, 57.

*किमित्यपास्या

K. V, 44.

किमिदं (°मिमां) द्युति

K. II, 19.

कियच्चिरं

K. V, 50.

किरीटकोटि

K. XII, 29.

किरीटवज्र

K. XI, 16.

क्विलात्मनिर्वाद्

R. XIV, 34.

किं वा तवा

R. XIV, 65.

किसलयमृदो

M. III, 17.

कुतहलाद्रष्टु

K. XIII, 28.

कुतो धर्म

Ś. d. V, 14; b. 132; k. 80, 11.

कुन्ताश्रका

K. XVI, 16.

कुन्दैः सविभ्रमं

Rs. VI, 23.

कुन्दोज्ज्वलानि

K. XVII, 27.

कुपिता नु न (न तु)

V. IV, 26.

कुप्यसि कुव

M. IV, 10.

*कुबेरगुप्तां (युष्टाम्; जुष्टाम्)

K. III, 25.

कुबेरस्य मनः

K. II, 22.

कुमारमृत्या

R. III, 12.

कुमाराः कृत

R. X, 78.

कुसुदान्येव

Ś. d. V, 28; b. 146; k. 88, 7.

कुम्भकर्णः

R. XII, 80.

कुम्भपूरण

R. IX, 73.

कुम्भयोनि

R. XV, 55.

कुरुष्व ताव

R. XIII, 18.

कुलेन कान्त्या

R. VI, 79.

कुले प्रसूतिः

K. V, 41.

*कुल्याशोभिः

Ś. b. 14; k. 7, 3.

कुवलयदल

Rs. II, 22.

कुशावतीं

R. XVI, 25.

कुशेशयताम्र

R. VI, 18.

कुसुमं छत

R. VIII, 62.

कुसुमजम्ब

R. IX, 26.

कुसुममेव

R. IX, 31.

*कुसुमशयनं

V. III, 10.

कुसुमान्वपि

R. VIII, 44.

कुसुमायुध

K. IV, 40.

कुसुमास्तरणे

K. IV, 35.

कुसुमेर्यथिता

R. VIII, 34.

कुसुमोत्कचितान्

R. VIII, 53.

कुसुमरागा

Rs. VI, 4.

कूटयुद्ध

R. XVII, 69.

छच्छलब्धमति

R. XI, 2.

छतदण्डः

R. XV, 53.

छतं न कर्षी

Ś. d. VI, 18; b. 169, k. 107, 13.

छतप्रतिछत

R. XII, 94.

छतः प्रयत्नो

R. XVI, 76.

छतवत्सि

R. VIII, 48.

*छतवानसि

K. IV, 7.

*छतसीता

R. XV, 1.

छताञ्जलि

R. XIV, 16,

+छतावराधान्

Rs. V, 6.

छताभिदर्शा (°व°)

Ś. d. V, 20; b. 137; k. 83, 4.

छताभिषेकां

K. V, 16.

छताभिषेकै

R. X, 63.

छताः शरव्यं

Ś. d. VI, 29; b. 183; k. 117, 5.

छतोपकारं

Sb. 1900; Śp. 3589. Dans Śp., cette stance est attribuée à Bhojana-
rendra.

छत्ययो भिन्न

Ś. d. II, 17; b. 51; k. 34, 3.

छशानुरप

R. X, 74.

छशानुरेतसो

K. X, 38.

छशानुरेतसो रेतः

K. X, 54.

- कृष्णसार
 V. IV, 57.
 कृष्णसार
 Ś. d. I, 6; b. 6; k. 4, 1.
 केचिद्धीरैः (घोरैः)
 K. XVI, 18.
 केनाभ्यसूया
 K. III, 4.
 केयमवगुण्ट Voir काखिद्व
 °केयं वने
 R. p. 453.
 केवलं प्रियतमा
 K. VIII, 84.
 केवलं स्मरणे
 R. X, 29.
 केशान्नितान्त
 Rs. III, 19.
 कैकेय्यास्तन
 R. X, 70.
 कैतवेन शयिते (शयने)
 K. VIII, 5.
 *कैलासगौरं
 R. II, 35.
 कोलाहलेनो
 K. XIV, 16.
 कोशेनाश्रय
 R. XVII, 60.
 कौशल्य इत्युत्तर
 R. XVIII, 27.
 कौशिकेन स
 R. XI, 1.
 °क्रतुभिर्बुधित
 S. b. p. 170; k. 142, 8.
 क्रतुषु तेन
 R. IX, 16.
 क्रथकैशिक
 R. VIII, 82.

- +क्रमशरलित
 Ks. 259; Sm. II. 461. C'est une
 stance de Viddhasālābhāṅjikā;
 III. 3.
 क्रमान्महेन्द्र
 K. IX, 35.
 क्रमेण चान्ये
 K. XII, 33.
 क्रमेण निस्तीर्य
 R. III, 7.
 क्रियतां कथ
 K. IV, 22.
 क्रियानिमित्ते
 R. V, 7.
 क्रियाप्रबन्धा
 R. VI, 23.
 क्रीडापतचि
 R. XVII, 20.
 क्रुद्धस्य दन्तिनः (करिणः)
 K. XVI, 38.
 *क्रोधं प्रभो
 K. III, 72.
 क्रोधादभ्या
 K. XVI, 29.
 क्रोशार्थ
 R. XIII, 79.
 *क्रमं ययौ
 K. V, 19.
 क्षिष्टकेश
 K. VIII, 83.
 कृत्तपुष्प
 R. XIX, 23.
 कृत्तोपचारां
 K. VII, 88.
 क्लेशावहा
 Rs. XIV, 5.
 °क्लेशेन महता
 R. p. 386.

कचित्खगानां

R. XIII, 55.

कचिच्च कशो

R. XIII, 57.

कचित्पथा

R. XIII, 19.

कचित्प्रभा

R. XIII, 56.

कचित्प्रभालेपि

R. XIII, 54.

कचित् खलङ्गिः

K. XI, 42.

*क नु ते

K. IV, 24.

क नु मां

K. IV, 6.

*क रुजा

M. III, 2.

क वयं क

Ś. d. II, 18; b. 52; k. 34, 17.

*क सूर्यप्रभवो

R. I, 2.

+कृत्वाकार्यं (कृत्यं) शश

Sm. II. 524; Sb. 1343; Sk. pp. 47,

290; Sv. IV, 17; Kd. p. 112;

Dh. p. 165; Kn. pp. 86, 112;

DI. p. 66; Kk. pp. 64, 203; Ar.

pp. 8, 77; Ku. p. 172; Al.

p. 192; Sd. p. 99; As. p. 25;

At. p. 58; Ek. p. 109.

*क्षणाच्च

R. VIII, 37.

°क्षणात्प्रबोध

Ś. b. 119; k. 74, 6.

क्षतात् किल

R. II, 53.

क्षत्रजात

R. XI, 71.

क्षत्रियान्त

R. XI, 75.

क्षामजाम

Ś. d. III, 8; b. 64; k. 39, 4.

क्षितिरिन्दु

R. VIII, 28.

क्षितौ निरस्तं

K. XV, 27.

क्षिप्तं रथे Voir चुण्णं रथे

*क्षीरोदवेलेव

K. VII, 26.

चुण्णं रथे

K. XIV, 19.

क्षौमं केनचि

Ś. d. IV, 5; b. 100; k. 63, 6.

ख

खं प्रसुप्त

K. VIII, 43.

खण्णचुम्बि Voir ईसीसिचुम्बि

खड्गनिर्लून

K. XVI, 26.

खड्गा रुधिर

K. XVI, 7.

खड्गाः शोणित

K. XVI, 15.

खड्गेन (°नामू°) मूलतो

K. XVI, 39.

खड्गेन शित Voir भस्मेनशित

खड्गैर्धवल

K. XVI, 35.

खनिभिः सुषुवे

R. XVII, 66.

खर्जुरीस्तन्ध

R. IV, 57.

खातं खुरैः

K. XIV, 20.

खे खेलगामी

K. XII, 49.

ग

गगनादव

K. VI, 49.

गङ्गां तन्नच्छ

K. X, 25.

गङ्गातरङ्ग (°ङ्गैः)

K. XII, 11.

°गङ्गां भगीरथे

R. p. 14.

गङ्गावारिणि

K. X, 36.

गङ्गास्रोतः

K. VI, 38.

गच्छति पुरः

Ś. d. I, 31; b. 33, k. 21, 4.

*गच्छन्तीनां रमण

M^d. I, 38.

°गच्छ खल्लण

R. p. 491.

गजगवय

Rs. I, 27.

गजारूढान् Voir रुषा मिथो

गणा नमेरु

K. I, 55.

गणोपनीते

K. XII, 32.

गत एव

K. IV, 30.

गतं भयं

V. I, 6.

गतश्रियं

K. XIII, 36.

गत्युत्कम्पा

M^d. II, 11.

गत्वा चोर्द्ध

M^d. I, 59.

गत्वा सद्यः

M^d. II, 20.

गन्धश्च धारा

R. XIII, 27.

गन्धुम्माहश्च

V. IV, 12.

°गमयितुं प्रभु

R. p. 272.

°गम्भीरनाभी

K. p. 14.

गम्भीरमेरी

K. XIV, 27.

गम्भीरशङ्ख

K. XI, 38.

गम्भीरायाः पयसि

M^d. I, 41.

गरुडापात

R. XII, 76.

गर्भत्वमाप्तं

K. II, 13.

गर्भं दधत्वर्क

R. XIII, 4.

गर्भश्रियं Voir गतश्रियं

गहणं गहन्द

V. IV, 5.

गाढं वपूंषि Voir गाढं वपूंषि

गाढाङ्गयाद्वियति

K. XVII, 39.

गान्नाणि काली

Rs. IV, 5.

गान्धर्वमस्त्रं Voir संमोहनं नाम

गान्धर्वेण

Ś. d. III, 21; b. 80.

गामधाख्यत्

K. VI, 68.

*गाहन्तां महिषा

Ś. d. II, 6; b. 39; k. 27, 1.

गिरीशगौरी

K. XIII, 9.

*गीतान्तरेषु

K. III, 38.

गुणवत्सुत

R. VIII, 11.

गुणैराराधया

R. X, 85.

गुप्तं ददृशु

R. X, 60.

गुरुः प्रगल्भे

K. I, 51.

गुरुसमीर

K. XIV, 50.

गुरुणि वासांसि

Rs. VI, 13.

गुरोर्नियोगाच्च

K. III, 17.

गुरोर्नियोगाद्

R. XIV, 51.

गुरोर्नियतोः

R. XIII, 3.

गुरोः स

R. XVIII, 15.

गुरोः सदारख्य

R. II, 23.

*गुर्वर्थमर्थी

R. V, 24.

गुहो ऽसुरैः

K. XV, 34.

गुहं नूपुर

V. III, 15.

*गृहिणी सचिवेः

R. VIII, 67.

गृहीतताम्बू

Rs. V, 5.

गृहीतप्रति

R. IV, 43.

गृहीताः पाणि

K. XVI, 14.

गृह्णन् विषाणे

K. XI, 44.

गेये को नु

R. XV, 69.

गोप्तारं सुर

K. II, 52.

गोरोच्छ्रया

V. IV, 36.

गोरोचनानिकष

V. V, 19.

गौरवाद्यदपि

R. XIX, 7.

ग्रथितमौलि

R. IX, 51.

ग्रहेस्ततः

R. III, 13.

ग्रामेष्वात्म

R. I, 44.

*ग्रीवामङ्गा

Ś. d. I, 7; b. 7; k. 4, 4.

घ

घण्टारवे

K. XIV, 47.

Bohlen, dans les notes de son édition du Rs., reproduit (p. 146) un vers apocryphe घनतरुधन, accompagné de la mention *Prāvṛṇ-varṇanāyān Kālidāsaḥ*.

घनप्रमोदा

K. XIII, 19.

घनैर्विलोक्य

K. XIV, 35.

*घर्णमाननयनं

K. VIII, 80.

घोरान्धकारनिकर

K. XVII, 41.

घोरान्धकारपट

K. XVII, 45.

घ्राणकान्त

R. XIX, 11.

च

चक्रमे तीर्ण

R. IV, 81.

चञ्चलमोक्ष

Rs. III, 3.

चतुर्भुजांश

R. XVI, 3.

चतुर्वर्ग

R. X, 22.

चतुष्कपुष्प

K. V, 68.

चन्दनेनाङ्ग

R. XVII, 24.

*चन्द्रं गता

K. I, 43.

चन्द्रचूडा

K. X, 49.

चन्द्रपाद

K. VIII, 67.

चसरान्मर्तितः

R. IX, 66.

चमूप्रभुं (°पतिं)

K. XV, 2.

चमुरजः

K. XV, 10.

चरणयोर्नख

R. IX, 13.

चरणान्तनिवे

M. III, 11.

चरतः किल

R. VIII, 79.

चलच्छिखाग्रो (°द्विषाणः)

K. IX, 48.

चलद्भिरुच्चैः Voir ज्वलद्भिरुच्चैः

चलन्महेभं Voir स्वलन्महेभं

*चलापाङ्गां दृष्टिं

Ś. d. I, 21; b. 22; k. 12, 1.

चलैर्विलोक्य Voir घनैर्विलो

चापैराकर्ण

K. XV, 13.

°चारुणा स्फुरिते

Ś. b. 88; k. 51, 2.

चारुनृत्य

R. XIX, 15.

चित्ते निवेश्य Voir चित्ते निवेश्य

चित्रकटवन

R. XII, 15.

चित्रगताया

M. II, 2.

चित्रद्विपाः

R. XV, 16.

*चित्ते निवेश्य

Ś. d. II, 9; b. 43; k. 29, 8.

चिन्तादुग्धि

V. IV, 4.

चिरङ्गतनिमे Voir निराकृत

चुम्बनादलक

K. VIII, 19.

*चुम्बने विपरि

R. XIX, 27.

चुम्बनेष्वधर

K. VIII, 8.

चूताङ्कुरा

K. III, 32.

चूतानां चिर

Ś. d. VI, 4; b. 153; k. 96, 9.

चूर्णबभ्रु

R. XIX, 25.

क

कन्नोपान्तः

M^d. I, 18.

कायां जनः

Rs. p. 80.

कायामण्डल

R. IV, 5.

कायाविनीता

R. XIII, 46.

केदो दंशस्य

M. IV, 4.

ज

जगच्चक्षुषि

K. X, 43.

जगतः सकल

K. X, 22.

जगत्तयी (°या°)

K. XI, 10.

जगद्योनि

K. II, 9.

जगाद् चैना

R. VI, 27.

जगृक्षस्तस्य

R. XV, 99.

°जघननिर्विषयी

R. p. 262.

जङ्गमं प्रैथ- (प्रेक्ष्य)

K. VI, 58.

जज्वाल वह्नि

K. XVII, 37.

जनपदे न

R. IX, 4.

जनमिममनु

M. II, 6.

*जनस्य तस्मि

R. XVI, 53.

*जनस्य साकेत

R. V, 31.

जनाय शुद्धान्त

R. III, 16.

जनास्तदा

R. XV, 78.

जन्म यस्य

Ś. d. I, 12.

जम्भद्विष

K. XVII, 3.

जयश्रियः

R. XVI, 74.

*जयाशा यत्र

K. II, 49.

जलधरविनताना (°भरनभिताना)

Rs. II, 27.

जलहर

V. IV, 11.

जलानि या

R. XIII, 61.

जहार चान्येन

R. III, 56.

जहीन्द्रशत्रुं

K. XIII, 2.

जातः कुले

R. VI, 74.

*जातं वंशे

M^d. I, 6.

जातवेदस

K. X, 32.

+जाते जगति

Sl. (p. 15b.); Sh. 34 a, 140;

Sr. II, 33.

जात्यस्तेना

R. XVII, 4.

जाने तपसो

Ś. d. III, 2; b. 54; k. 36, 3.

जाने विस्वष्टां

R. XIV, 72.

जाने वो

R. X, 38.

जाने सख्या

M^d. II, 33.

जालान्तर

R. VII, 9.

जालान्तरप्रेषि

K. VII, 60.

जालोद्गीर्णै

M^d. I, 33.

जिगमिषुर्धन

R. IX, 25.

जितसिंह

K. VI, 39.

°जितानजय

R. p. 115.

जीमूतस्त्रनिता

M. I, 21.

जुगूह तस्याः

R. XIV, 49.

*जुगोपात्मान

R. I, 21.

*जितारं लोक

R. XII, 89.

ज्ञानप्रदीपेन

K. XII, 44.

*ज्ञाने मौनं

R. I, 22.

ज्याघातरेखे

R. VI, 55.

*ज्यानिनाद

R. XI, 15.

*ज्याबन्ध

R. VI, 40.

ज्येष्ठाभिगम

R. XII, 35.

*ज्योतिर्लेखा (लीला)

M^d. I, 45.

ज्वलति चलिते

Ś. d. VI, 31; b. 185; k. 118, 6.

ज्वलति पवन

Rs. I, 25.

ज्वलदपि

K. XVI, 11.

ज्वलन्निरङ्गा

R. XV, 21.

ज्वलन्निरुद्धे

K. XV, 20.

ज्वलन्मणि

K. II, 28.

ण

णावेकिकञ्चो

Ś. d. V, 16; b. 134; k. 81, 8.

त

तं यथात्म

K. VIII, 16.

तं रागबन्धि
R. XVIII, 19.
तं राजवीथ्या
R. XVIII, 39.
तं लोकपालाः
K. VII, 45.
तं वाहनाद्
R. IX, 60.
तं विनिष्पिष्य
R. XII, 30.
तं विस्मितं
R. II, 62.
*तं वीज्य वेपथु
K. V, 85.
तं वेधा
R. I, 29.
*तं शरैः
R. XII, 47.
तं स्नाद्य
R. V, 40.
तं सन्तः श्रोतु
R. I, 10.
°तं सन्देशं
Md., p. 251.
तं साधु
K. XIII, 20.
तं स्वसा
R. XVII, 6.
तं कर्णभूषण
R. V, 65.
*तं कर्णमूल
R. XII, 2.
तं छतप्रणत
R. XIX, 8.
*तं कृपा
R. XI, 83.

तं गृहोप
R. XIX, 54.
तच्चात्म
R. XIV, 20.
तच्चोदितश्च
R. IX, 77.
*तच्चिदायौ
Md. I, 54.
तडिल्लता
Rs. II, 19.
ततः कक्ष्या
R. XVII, 21.
ततः कुमारः
K. XI, 40.
ततः कुमारं कन
K. XII, 25.
ततः क्रुधा
K. XV, 5.
ततः परं तत्
R. XVIII, 34.
ततः परं तेन
R. III, 39.
ततः परं दुःप्र
R. VI, 31.
ततः परमभि
R. XVII, 40.
ततः परमभि (प्रमाण)
K. VI, 35.
ततः परं वज्र
R. XVIII, 21.
ततः परान्
M. V, 15.
ततः परामर्श
K. III, 71.
ततः प्रकीर्षे
R. III, 59.

ततः प्रजानां	ततो धनु
R. III, 35.	R. VII, 62.
*ततः प्रतस्थे	ततो निषङ्गा
R. IV, 66.	R. III, 64.
ततः प्रत्यादिष्टा Voir इतः प्रत्या-	ततो नृपाणां
ततः प्रहस्या	R. VI, 20.
R. III, 51.	ततो नृपेणा
ततः प्रियो	R. XVI, 69.
R. VII, 63.	ततो बला Voir बली बला
ततः शर	ततो बिभेद
K. X, 59.	R. XII, 77.
ततः स (स्व°) कक्षा	ततोभिषङ्गा
K. XII, 6.	R. XIV, 54.
ततः स कृत्वा	ततो भुजङ्गा
R. XVI, 77.	K. III, 59.
ततः सपर्यां	ततो मन्दानि
R. XVI, 39.	K. II, 29.
ततः समाज्ञा	ततो महेन्द्रस्य (°असुरेन्द्रान्)
R. XVI, 75.	K. XV, 47.
ततः समानीय	ततो मगेन्द्रस्य
R. II, 64.	R. II, 30.
*ततः सुनन्दा	ततो यथावद्
R. VI, 80.	R. V, 19.
ततः सुराः	ततोवतीर्या Voir तत्रावतीर्या
K. XIII, 22.	ततो ऽवतीर्याशु
ततः स्वसेवा	R. VII, 17.
K. IX, 33.	ततो ऽनलेपा
ततस्तदा	K. XV, 44.
R. VII, 5.	°ततो विशांपत्यु
ततस्ते मुनयो Voir अथ ते	R. p. 64.
ततो गणैः	ततो वेला
K. VII, 40.	R. IV, 44.
ततो गिरीश	ततो व्रज (जवात्)
K. XII, 43.	K. XIII, 33.
ततो गौरी	तत्कालजात Voir वर्षातिकाल
R. IV, 71.	तत्कृतानु
	K. II, 39.

*तत्त्वणं (°णे) विपारि

K. VIII, 79.

तत्तद्भूमिपतिः

R. I, 47.

तत्प्रतीप

R. XI, 62.

तत्प्रयातौ

K. VI, 33.

तत्प्रसुप्त

R. XI, 44.

तत्प्रान्ततः Voir गाढाञ्जया

*तत्प्रार्थितं

R. IX, 56.

तत्र काञ्चन

K. VIII, 29.

तत्र जन्यं

R. IV, 77.

तत्र तीर्थं

R. XIX, 2.

तत्र दीक्षित

R. XI, 24.

तत्र नाग

R. XV, 83.

तत्र निश्चित्य

K. II, 63.

तत्र माहेस्वरं

K. X, 37.

तत्र यावधि

R. XI, 27.

तत्र वेत्ता

K. VI, 53.

तत्र व्यक्तं

M^d. I, 56.

तत्र सेक

R. XIX, 10.

तत्र सीधगतः

R. XV, 30.

तत्र स्कन्दं

M^d. I, 44.

तत्र स्वयंवर

R. V, 64.

तत्र हंस

K. VIII, 82.

तत्र ह्रणा

R. IV, 68.

तत्राक्षोभ्यं

R. IV, 80.

*तत्रागारं

M^d. II, 14.

तत्राभिमा (अयं)

K. I, 57.

तत्राथ दुःसह

K. XVII, 24.

तत्राभिषेक

R. XIV, 82.

तत्रार्चितो

R. VII, 20.

तत्रावतीर्या

K. VII, 70.

तत्रावशं

M^d. I, 62.

तत्रेश्वरेण

R. XIII, 77.

तत्रेश्वरो

K. VII, 72.

तत्रैनं

R. XVII, 10.

तत्साधुस्त

Ś. d. I, 11; b., 11; k. 5, 11.

तत्स्यन्दनः

K. XVII, 10.

*तथागतायां

R. VI, 82.

तथा च सुग्रीव

R. XIV, 17.

तथातितप्तं (°भि°)

K. V, 21.

तथापि तावत्

K. VI, 62.

तथापि शस्त्र

R. III, 62.

तथाविधं शैल

K. XII, 22.

तथाविधे ऽनङ्ग

K. IX, 1.

तथा समक्षं

K. V, 1.

तथेति कामं

R. III, 67.

तथेति गा

R. II, 59.

तथेति तस्याः प्रणयं

R. XVI, 23.

*तथेति तस्याः प्रति

R. XIV, 68.

तथेति तस्यावि

R. V, 26.

तथेति प्रतिजग्राह

R. I, 92.

तथेति प्रतिपन्ना

R. XV, 93.

तथेति वादि Voir अथेतिवादि

तथेति शेषा

K. III, 22.

तथेत्युपसृष्ट

R. V, 59.

तदङ्गनिखन्द

R. III, 41.

तदङ्गमग्नं

R. III, 46.

तदङ्गसंसर्ग (°संस्पर्श)

K. V, 79.

तदङ्गनलोद

R. VII, 27.

तदङ्गतं

R. XVI, 24.

तदनु ज्वलनं

K. IV, 36.

तदन्यतस्तावद्

R. V, 17.

*तदन्वये शुद्धि

R. I, 12.

तदपोहितु

R. VIII, 54.

°तदर्धमर्थ

R. p. 294.

तदर्हसीमां

R. XVI, 22.

तदलं तदपाय

R. VIII, 83.

°तदाकर्ण्य मुने

R. p. 484.

तदाकृतिं Voir तस्याकृतिं

तदागमन

K. VI, 74.

तदात्मसंभवं

R. XVII, 8.

तदाननं मृत्यु

R. III, 3.

तदा प्रभृत्यु

K. V, 55.

तदाप्रभृत्येव

R. II, 38.

तदाशु Voir तत्साधु

तदिच्छामो

K. II, 51.

तदिदं क्रियता

K. IV, 32.

तदिदं परिरक्ष

K. IV, 44.

तदीयमाक्रन्दि

R. II, 28.

तदीयास्तोय

K. II, 50.

तदीषदार्द्रा

K. VII, 82.

तदेतदाजानु

R. XVI, 84.

तदेष सर्गः

R. XIV, 42.

तदेषा भवतः

Ś. d. V, 26; b. 144; k. 87, 8.

*तद्गच्छ सिद्धौ

K. III, 18.

तद्गतिं मति

R. XI, 87.

तद्गीतश्रव

R. XV, 66.

तद्गीरवान्

K. VII, 31.

तद्वन्तिदन्त

K. XIII, 41.

तद्वर्णनादम्

K. VI, 13.

तद्वर्णनार्थं Voir स्वदर्शनार्थं

तद्गत

K. II, 28.

तद्गीतितः Voir गाढाङ्गया

तद्गच्छ कल्याण

R. II, 50.

*तद्वत्पुना युग

R. V, 68.

तद्वोम्नि

R. XII, 98.

तनुत्यजां वर्म

R. VII, 48.

तनुलता

R. IX, 52.

तननि पाण्डूनि

Rs. VI, 9.

तं तस्थिवांसं

R. V, 61.

तं दधन्मैथिली

R. XV, 56.

तं देशमारो

K. III, 35.

तं धूपा

R. XVII, 22.

तं न्यमन्त्रयत

R. XI, 32.

तन्मदीय

R. XI, 77.

तन्मध्येच

M^a. II, 18.

तन्मातरं

K. VI, 92.

तन्मुहूर्त

K. VIII, 48.

*तन्वी मेघ

V. IV, 66.

*तन्वी श्यामा

M^a. II, 21.

तपति तनु

Ś. d. III, 15; b. 72; k. 42, 14.

तपस्वनधि

R. XV, 51.

तपस्विनः स्थाणु

K. III, 34.

तपस्त्रिवेष

R. XIV, 9.

तपस्त्रिसंसर्ग

R. XIV, 75.

तपो रक्षन्स

R. XVII, 65.

तमङ्कमारोप्य शरी

R. III, 26.

तमङ्कमारोप्य सुता

K. XIII, 4.

तमध्वराय

R. XV, 58.

तमध्वरे विश्व

R. V, 1.

तमन्वगच्छ

K. XIV, 6.

तमन्वगिन्द्र

K. VII, 71.

तमपहाय

R. IX, 19.

तमब्रवीत्सा

R. XVI, 9.

तमभ्यगच्छत्

K. VII, 43.

तमभ्यनन्दत् प्रण

R. XV, 40.

तमभ्यनन्दत् प्रथ

R. III, 68.

तमरण्य

R. VIII, 12.

तमर्चयित्वा

R. V, 3.

तमर्थमिव

K. VI, 79.

तमलभन्त

R. IX, 22.

तमवेद्य

K. IV, 26.

तमशक्य

R. XII, 17.

तमशु नेत्रा

R. XIV, 71.

तमातिथेयी

K. V, 31.

तमातिथ्यक्रिया

R. I, 58.

तमात्मसंपन्न

R. XVIII, 18.

तमादौ कुल

R. XVII, 3.

तमाधृत

R. XII, 85.

तमापतन्तं

R. V, 50.

तमार्यगृह्यं

R. II, 33.

तमाशु विध्वं

K. III, 74.

तमाहितौत्सुक्य

R. II, 73.

°तमिस्रया शुक्ल

R. p. 418.

तमीक्षमाणा

K. XI, 20.

तमोशः काम

R. IV, 83.

तमुदहन्तं

R. VII, 35.

तमद्धिम

K. VII, 52.

तमधिः

R. XV, 12.

तमेकदृश्यं

K. VII, 64.

तं पयोधर

R. XIX, 45.

तं पितु

R. XI, 67.

तं प्रमत्त

R. XIX, 48.

तं प्राप्य

R. VI, 69.

तं प्रीति

R. XVII, 35.

तं भावाय

R. XIX, 57.

तं भूपतिर्भासुर

R. V, 30.

तं मातरो

K. VII, 38.

तया दुहित्रा

K. I, 24.

*तया प्रवृद्ध (विवृ°)

K. VII, 74.

तया वियुक्तस्य

V. IV, 65.

तया व्याहृत

K. VI, 2.

तया स्रजा

R. VI, 84.

तया हीनं

R. I, 70.

*तयोरपाङ्ग

R. VII, 23.

तयोरुपान्त

R. III, 57.

तयोर्जगुहत्

R. I, 57.

तयोर्दिव

R. XVII, 7.

तयोर्यथा

R. XIV, 25.

तयोश्चतु

R. XII, 6.

तयोः समापत्ति

K. VII, 75.

तयोः समापत्तिषु Voir तयोरपाङ्ग

तयोस्तस्मि

R. XII, 56.

*तरङ्गभू

V. IV, 52.

*तव कुसुम

Ś. d. III, 3; b. 56; k. 36, 11.

तव निश्चसिता

R. VIII, 64.

तव पितरि

V. V, 22.

*तव प्रसादात्

K. III, 10.

तव भवतु

Ś. d. VII, 34; b. 220.

तव मन्त्रकृतो

R. I, 61.

तव सुचरित

Ś. d. VI, 11; b. 161; k. 103, 7.

तवाधर

R. XIII, 13.

तवार्हतो नामि

R. V, 11.

*तवास्मि

Ś. d. I, 5; b. 5; k. 3, 10.

तवोरुकीर्तिः

R. XIV, 74.

तस्मात्पुरः

R. XIII, 69.

तस्मात् प्रदेशा

K. VII, 12.

तस्मात्समुद्रा

R. XVI, 79.

°तस्मादद्रे

M^d. p. 257.

तस्मादधः

R. XVIII, 41.

तस्माद्गच्छे

M^d. I, 51.

°तस्माद्भववाथ

R. p. 561.

तस्मान्मुच्ये

R. I, 72.

तस्मिन् काले जल

M^d. II, 36.

तस्मिन् काले नयन

M^d. I, 40.

तस्मिन्कुला

R. XVIII, 29.

तस्मिन्क्षणे

R. II, 60.

तस्मिन्गते द्वां

R. XVIII, 22.

तस्मिन्गते विज

R. XI, 92.

*तस्मिन्नद्रौ

M^d. I, 2.

तस्मिन्नभि

R. VI, 36.

तस्मिन्नवसरे

R. X, 5.

तस्मिन्नात्म

R. XV, 96.

तस्मिन्नास्थ

R. XII, 23.

तस्मिन्नुपायाः

K. II, 48.

तस्मिन्प्रयाते

R. XVIII, 16.

तस्मिन्मघोन

K. III, 1.

तस्मिन्मुहूर्ते

K. VII, 56.

तस्मिन्नराम

R. XII, 49.

तस्मिन्वने

K. III, 24.

तस्मिन्विधाना

R. VI, 11.

तस्मिन् विप्र

K. II, 1.

तस्मिन्समा

R. VI, 70.

तस्मिन्संयमि

K. VI, 34.

तस्मिन्सुराणां

K. III, 19.

तस्मिन्नुदः

R. XVI, 78.

तस्मै कुशल

R. X, 34.

तस्मै जयाशीः

K. VII, 47.

तस्मै निशा

R. XII, 69.

तस्मै विष्टज्यो

R. XVIII, 7.

तस्मै शशंस

K. III, 60.

तस्मै सभ्याः

R. I, 55.

तस्यै सम्यग

R. IV, 25.

*तस्यै हिमाद्रेः

K. III, 16.

तस्य कर्कश

R. IX, 68.

तस्य कल्पित

R. XI, 51.

तस्य गोप्तु Voir द्रबुच्छाय

तस्य जातु मरुतः

R. XI, 58.

तस्य जातु मलय

K. VIII, 25.

तस्य दाचिण्य

R. I, 31.

*तस्य द्विपानां

R. XVI, 30.

तस्य निर्दय

R. XIX, 32.

तस्य पाण्डु

R. XIX, 50.

तस्य पूर्वोदितं

R. XV, 57.

तस्य प्रभा

R. XVIII, 32.

*तस्य प्रयातस्य

R. XVI, 28.

तस्य प्रसह्य

R. VIII, 93.

तस्य मार्ग

R. XV, 11.

तस्य वीक्ष्य

R. XI, 38.

तस्य सन्नन्त

R. XVII, 16.

*तस्य संवृत

R. I, 20.

तस्य संस्तूय

R. XV, 27.

तस्य सावरण

R. XIX, 16.

तस्य स्तन

R. IX, 55.

तस्य स्फुरति

R. XII, 90.

तस्य स्थित्वा

M^d. I, 3.

तस्यां रघोः

R. VI, 68.

तस्याः करं

K. VII, 76.

तस्याः किञ्चित्

M^d. I, 42.

तस्याः खुर

R. II, 2.

*तस्या पातुं

M^d. I, 52.

तस्याः पुण्य

S. d. III, 24; b. 91; k. 53, 3.

तस्याः प्रकामं

R. VI, 44.

तस्याः प्रतिद्वन्द्वि

R. VII, 68.

*तस्याः प्रविष्टा

K. I, 38.

तस्याः प्रसन्नेन्दु

R. II, 68.

*तस्याः शलाका

K. I, 47.

तस्याः स

R. XVI, 40.

तस्याः सकण्डे

K. IX, 24.

तस्याः सखीभ्यां

K. III, 61.

तस्याः सरक्षा

R. VII, 36.

तस्याः सुजातो

K. VII, 20.

तस्याः स्पृष्टे

R. XVI, 87.

तस्याकृतिं

K. IX, 5.

*तस्यायभागा

Ś. b. 179; k. 115, 9.

तस्यात्मा श्रिति

K. II, 61.

तस्याधिकार

R. V, 63.

तस्यानलौजा

R. XVIII, 5.

तस्यानीकै

R. IV, 53.

तस्यानुमेने

K. VII, 93.

तस्यान्वये

R. VI, 41.

*तस्यापनोदाय

R. XIV, 39.

तस्यापरेष्वपि

R. IX, 58.

*तस्याभवत्सूनु

R. XVIII, 17.

तस्याभिषेक

R. XII, 4.

तस्यामात्मानु

R. I, 33.

तस्यामेवास्य

R. XV, 13.

तस्यायमन्त

R. XIII, 40.

तस्यालमेषा

R. II, 39.

तस्यावसाने

R. XVIII, 23.

तस्यास्तथाविध

R. XIX, 56.

तस्यास्तितै

M^d. I, 20.

*तस्यास्तीरे

M^d. II, 16.

*तस्यास्तुङ्ग

Ś. b. p. 131; Ks. 2/11.

तस्यैकनागस्य

R. V, 47.

तस्यै कस्यो

R. XVII, 33.

तस्यै प्रतिश्रुत्य

R. XIV, 29.

तस्यै भर्तु

R. XII, 62.

तस्योत्सङ्गे

M^d. I, 64.

तस्योत्सृष्ट

R. IV, 76.

तस्योदये

R. X, 73.

तस्योपकण्ठे

K. VII, 51.

तस्योपकार्या

R. V, 41.

तस्योपायन

K. II, 37.

तस्योपमह

R. XVII, 14.

तां लोभ

K. VII, 9.

तां विलम्बि

K. VIII, 81.

तां वीक्ष्य

K. III, 57.

तां शिल्पिसंघाः

R. XVI, 38.

तां सैव वेच

R. VI, 26.

तां हंसमालाः

K. I, 30.

ताः स्वचारि

R. XV, 73.

ताः स्वमङ्ग

R. XIX, 44.

ता इङ्गदी

R. XIV, 81.

तां कस्याचि

M^d. I, 39.

ताच्चावश्यं

M^d. I, 10.

*तां जानीयाः (जानीयाः)

M^d. II, 23.

°ताटङ्कपत्रं

K. p. 17.

तात शुद्धा

R. XV, 72.

ता नराधिप

R. XI, 56.

तानर्ध्यानर्ध

K. VI, 50.

तां तामवस्थां

R. XIII, 5.

तां दृष्टि

R. XV, 79.

तां देवता

R. II, 16.

*तां नारदः

K. I, 50.

तान्प्रज्वल

K. XVII, 4.

तान्हुत्वा

R. IX, 65.

ताभिर्गर्भः

R. X, 58.

ताभिस्तत्रा

K. X, 60.

ताभ्यस्तथा

R. X, 64.

तामगौरव

K. VI, 12.

तामग्रत

R. VI, 37.

तामङ्गमारोष्य

R. XIV, 27.

तामन्तिकन्यस्त

R. II, 24.

तामभ्यगच्छ

R. XIV, 70.

तामर्चिताभ्यः

K. VII, 27.

तामर्पयामास

R. XIV, 80.

तामस्मदर्थे

K. VI, 29.

तामायुष्मन्

M^d. II, 40.

तामाश्रित्य

M. IV, 1.

ताभिमां तिमिर

K. VIII, 53.

*तामुत्तीर्य	तावत्पताका
M ^d . I, 48.	K. VII, 63.
तामुत्थाय	तावत्प्रकीर्णा
M ^d . II, 37.	R. VII, 4.
तामेकभार्यां	तावद्भवस्यापि (वरस्या°)
R. XIV, 86.	K. VII, 30.
तां पार्वती	तावुभावपि
K. I, 26.	R. XI, 82.
तां पुण्य	तासां च पश्चात्
R. I, 86.	K. VII, 39.
तां पुलोम	तासां मुखे
K. VIII, 27.	K. VII, 62.
तां प्रणामा	तासां मुखैरासव
K. VI, 91.	R. VII, 11.
*तां प्रत्यभिव्यक्त	तासु श्रिया
R. VI, 12.	R. VI, 5.
*तां प्राङ्मुखीं	तास्ताः खरेण
K. VII, 13.	K. XVII, 30.
ताम्बूलवल्ली	तिर्यग्ध्व
R. VI, 64.	K. VI, 71.
ताम्बूलीनां	*तिष्ठेत्कोप
R. IV, 42.	V. IV, 9.
ताम्रपर्णी	तिष्ठमिस्त्व
R. IV, 50.	K. II, 6.
ताम्रप्रवाल	तिस्रस्त्रिलोक
Rs. VI, 15.	R. VII, 33.
°ताम्रां ललाट	तीरस्थली
R. p. 32.	R. XVI, 64.
ताम्रोदरेषु	*तीर्थे तदीये
R. V, 70.	R. XVI, 33.
+तारतारतरै	*तीर्थे तोय
Śp. 544.	R. VIII, 95.
तारागण	तीव्रवेग
Rs. III, 7.	R. XI, 16.
*ता राघवं	तीव्राघात (°पात)
R. VII, 12.	Ś. d. I, 30; b. 32; k. 19, 13.

*तीव्राभिषङ्ग

K. III, 73.

*तुज्झ ण

Ś. d. III, 14; b. 71; k. 42, 11.

*तुमं सि मए

Ś. d. VI, 3; b. 152; k. 95, 15.

°तुम्हे ज्जिव

Ś. b. p. 107.

तुरगखुर

Ś. d. I, 29; b. 31; k. 19, 10.

तुरंगसादिनं

K. XVI, 43.

तुरंगी (तुरगी) तुरगा

K. XVI, 41.

तुल्यानुराग

V. II, 13.

तुषाकुलै

Rs. II, 3.

तुषारसंघात

K. I, 56.

°तुषारसंघात

R. p. 418.

तुषारसङ्घातनिपात

Rs. V, 4.

तूणीरबन्ध

M. V, 10.

तूणीत्करै (°द्रमै)

Rs. II, 8.

तृषा महत्या

Rs. I, 14.

ते चतुर्थ

R. XI, 55.

ते च प्रापु

R. X, 6.

ते चाकाश

K. VI, 36.

तेजसः संपदि

R. XI, 63.

तेजसा तेन

K. X, 42.

तेजो दग्धानि

K. X, 16.

ते तस्य

R. XVII, 9.

तेन कार्मुक

R. XI, 70.

तेन दूति

R. XIX, 18.

तेन द्विपाना

R. XVIII, 8.

तेन भिन्न

K. VIII, 89.

तेन भूमि

R. XI, 81.

तेन मन्त्र

R. XII, 99.

ते नागपाश

K. XVII, 6.

तेनातपत्रा

R. XVI, 27.

*तेनाभिघात

R. IX, 61.

तेनामर

K. II, 41.

तेनार्थवा

R. XIV, 23.

तेनावतीर्थ

R. IX, 76.

*तेनावरोध

R. XVI, 71.

तेनाष्टौ

R. VIII, 92.

तेनाहतास्त्रि

K. XVII, 32.

तेनोज्झितं (°द्वतं)

K. XVII, 34.

तेनोत्तीर्य

R. XII, 71.

तेनोरुवीर्येण

R. XVIII, 2.

*ते ऽपि तूर्ण

R. p. 341.

ते पुत्रयो

R. XIV, 4.

ते प्रजानां

R. X, 83.

ते प्रज्वलत् Voir तान्म्रज्वलत्

ते प्रभा

K. VI, 4.

ते प्रीत

R. XVII, 18.

ते बद्धञ्चस्य

R. X, 56.

ते रामाय

R. XV, 5.

ते रेखाध्वज

R. IV, 88.

तेषां सदस्य

R. IV, 70.

तेषां दिक्षु

M^d. I, 25.

तेषां द्वयो

R. X, 82.

तेषां मध्य

K. VI, 11.

तेषां महार्हा

R. VI, 6.

तेषामाचिर

K. II, 2.

ते सञ्जनि

K. VI, 48.

ते सेतुवार्ता

R. XVI, 2.

तेस्य मुक्ता

R. XVII, 23.

ते स्वर्गलोकं

K. XIII, 10.

*ते हिमालय

K. VI, 94.

तैः कृत

R. XIX, 55.

तैः प्रज्वलत् Voir तान्म्रज्वलत्

तैः शिवेषु

R. XI, 33.

तैस्त्रयाणां

R. XII, 48.

तौ क्षाणं

K. VIII, 86.

तौ दंपती त्रिः

K. VII, 80.

तौ दंपती बद्ध

R. IX, 78.

तौ निदेश

R. XI, 4.

तौ पितुर्नयन

R. XI, 5.

तौ पृथग्वर

M. V, 13.

तौ प्रणाम

R. XI, 31.

तौ बलाति

R. XI, 9.

तौ विदेह

R. XI, 36.

तौ सन्धिषु

K. VII, 91.

तौ समेत्य

R. XI, 53.

तौ सरांसि

R. XI, 14.

तौ सीता

R. XII, 54.

तौ सुकेतु

R. XI, 14.

तौ स्नातकै

R. VII, 28.

त्यजत मान

R. IX, 47.

त्यजाशु गर्व (दर्प)

K. XV, 38.

त्यागाय संमृता

R. I, 7.

त्याजितेः फल

R. IV, 33.

त्रस्तेन तार्क्ष्या

R. VI, 49.

त्रिदिवोत्सुकया

R. VIII, 60.

*त्रिभागशेषासु

K. V, 57.

त्रिलोकनाथेन

R. III, 45.

त्रिस्रोतसं

Ś. d. VII, 6; b. 193; k. 123, 5.

त्रेताग्निधूमा

R. XIII, 37.

त्रैलोक्यनाथ

R. XVI, 81.

त्रैलोक्यलक्ष्मी

K. XII, 50.

त्वं रक्षसा

R. XIII, 24.

त्वं सर्वभक्षो

K. IX, 16.

त्वचं स मेध्यां

R. III, 31.

त्वत् कार्य्य

V. V, 20.

त्वत्सम्भावित

K. VI, 20.

त्वदीयसेवा

K. IX, 9.

त्वदुपलभ्य

M. III, 8.

*त्वद्वियोगो

V. IV, 69.

°त्वं दूरमपि

Ś. b. 81; k. 47, 8.

त्वन्मतिः

Ś. d. VI, 32; b. 186; k. 118, 11.

त्वन्निश्चन्दो

M^d. I, 43.

त्वं पितृणा

K. II, 14.

त्वमर्हतां

Ś. d. V, 15; b. 133; k. 81, 3.

त्वं मे प्रसाद

M. V, 20.

त्वमेव तावत्

K. V, 67.

त्वमेव हव्यं

K. II, 15.

त्वयादत्त Voir भवसम्बन्ध

त्वया पुरस्ता

R. XIII, 53.

त्वया प्रिया

K. IX, 8.

त्वयि जुहुति

K. X, 18.

*त्वयि निबद्ध

V. IV, 55.

त्वयैवं चिन्त्य

R. I, 64.

*त्वय्यादातुं

M^d. I, 47.

त्वय्यायत्तं

M^d. I, 16.

त्वय्यावेशित

R. X, 27.

त्वां कामिनो (°नां)

V. IV, 25.

*त्वामामनन्ति

K. II, 13.

त्वामाच्छदं

M^d. I, 8.

*त्वामालिख्य

M^d. II, 44.

त्वामासार

M^d. I, 17.

त्विषामधीशस्य

K. XV, 18.

द

दइआरहिओ

V. IV, 14.

दक्षस्य शपिेन

K. IX, 17.

दक्षिणं दोष

R. XV, 23.

दक्षिणेन पवनेन

R. XIX, 43.

दत्तानया Voir दधानया

*ददौ रसा (सरः)

K. III, 37.

दधति वर

Rs. II, 25.

दधतो मङ्गल

R. XII, 8.

दधानया नेत्र

K. XI, 29.

दन्तच्छदै

Rs. IV, 12.

दन्तीन्द्रदान

K. XIV, 43.

दयितां यदि

R. VIII, 50.

*दर्पणेचं परि

R. VIII, 11.

दर्पणेषु परि

R. XIX, 28.

*दर्माङ्कुरेण

Ś. d. II, 12; b. 46; k. 30, 10.

*दर्शनमुख

Ś. d. VI, 21; b. 172; k. 109, 5.

दशदिगन्त

R. IX, 5.

*दशनचन्द्रिकाया

R. p. 271.

*दशरश्मि

R. VIII, 29.

*दशानन

R. X, 75.

दष्टताम

K. VIII, 32.

दष्टमुक्त

K. VIII, 18.

*दाक्षिण्यं नाम

M. IV, 14.

दातुमसहने (वा प्रभ°)

V. III, 14.

दासीकृता

K. XV, 4.

दिक्चक्रवाल

K. XVII, 36.

दिक्षु प्रसर्प

K. XI, 33.

दिगन्तदन्त्या (°न्ता)

K. XIV, 39.

दिगम्बराधि (°द्रि)

K. XIV, 10.

दिग्दन्तिनां

K. XIII, 25.

दिग्भ्यो निमन्ति

R. XV, 59.

दिनेदिने शैव

R. XVI, 46.

*दिने दिने सा

K. I, 25.

दिनेषु गच्छत्सु

R. III, 8.

दिलीपसूनोः

R. III, 54.

दिलीपानन्तरं

R. IV, 2.

दिवं मरुत्वानिव

R. III, 4.

*दिवं यदि

K. V, 45.

दिवसकरमयूखे

Rs. III, 23.

*दिवाकराद्रक्षति

K. I, 12.

+दिवापि जलदो

Sm. II, 313.

दिवापि तारा

K. XV, 19.

दिवापि निष्कृत

K. VII, 35.

दिवौकसो देव

K. XII, 37.

दिवौकसो वो

K. XII, 39.

दिव्यर्षयः

K. XIII, 21.

दिव्यां विष्णु

K. X, 50.

दिशः प्रसेदु

R. III, 14.

*दिशि मन्दायते

R. IV, 49.

दिशो ऽपि Voir देवो ऽपि

दिष्टान्तमाप्स्यति

R. IX, 79.

दिध्या विष्णु Voir दिव्यां विष्णु

दिध्या शकुन्तला

S. d. VII, 29; b. 215; k. 138, 14.

*दीर्घाचंशरदिन्दु

M. II, 3.

°दीर्घापाङ्ग

S. b. 164.

*दीर्घीकुर्वन्

M¹. I, 32.

दीर्घेष्वमी

R. V, 73.

दुकूलवासाः

R. VII, 19.

दुकूलवासाः स

K. VII, 73.

*दुदोह गां

R. I, 26.

दुःप्रेक्षणीय

K. XVII, 19.

दुरितं दर्शनेन

R. XVII, 74.

दुरितैरपि

R. VIII, 2.

दुर्गाणि दुर्यहा

R. XVII, 52.

दुर्जातबन्धु

R. XIII, 72.

दुर्वारदोरु

K. XII, 45.

दुर्विषह्येन

K. X, 13.

दुल्लहो पित्रो

M. II, 4.

दुश्चेष्टिते

K. XIII, 37.

दुष्यन्तेनाहितं

Ś. d. IV, 4; b. 99; k. 60, 15.

दूरमग्र (लग्न)

K. VIII, 40.

*दूरादयश्चक्र

R. XIII, 15.

दूरापवर्जित

R. XVII, 79.

दूर्वायवा

R. XVII, 12.

दृढभक्ति

R. XII, 19.

दृष्टान्धक

K. XII, 19.

दृष्टारिसंचास (°सुरचास)

K. XII, 2.

°दृष्टाद्वया

R. p. 418.

दृष्टदोषमपि

R. XIX, 49.

दृष्टसारमथ

R. XI, 47.

दृष्टा विचि

R. XII, 61.

दृष्टिप्रपातं

K. III, 43.

दृष्टिप्रयातवश

K. XVII, 7.

*दृष्टा कृत्स्न

K. X, 8.

दृष्टा तथा

K. X, 3.

दृष्टाभ्युपेत

K. XVII, 1.

दृष्टा रथं

K. XVII, 11.

दृष्टा सहस्रेण

K. XII, 24.

देवद्विषां परि

K. XVII, 2.

देवं महेशं

K. XIII, 6.

देवस्य तस्य

K. IX, 47.

देवानामिद

M. I, 4.

देवास्तदन्ते

K. VII, 92.

देवि त्वमेवा

K. XI, 11.

देवी भागी

K. X, 24.

देवेन मन्मथ

K. XVII, 22.

देवो ऽपि गौर्या

K. IX, 46.

देवो ऽपि दैत्य

K. XVII, 47.

दैव्या दत्त

V. III, 17.

दैतेयदन्त्या

K. XIII, 38.

दैत्यश्री

R. X, 12.

दैत्याधिराज

K. XVII, 17.

दैत्येश्वरो

K. XVII, 5.

दैत्यैन्द्र Voir दैतेयदन्त्या

दैत्यो ऽपि रोष

K. XVII, 46.

द्रवः संघात

K. II, 11.

द्रुमाः सपुष्पाः

Rs. VI, 2.

द्रुमेषु सख्या

K. V, 60.

*द्वयं गतं

K. V, 71.

द्वारे नियुक्त

M. I, 12.

+द्विचमुचुकुन्द

Sl. (B. 125^a).

द्विधाप्रयुक्तेन

K. VII, 90.

द्विधा विभक्तां

M. V, 14.

द्विषद्वल

K. XV, 50.

द्विषा प्रास

K. XVI, 42.

द्विषां विषह्य

R. IV, 41.

*द्विष्योपि सम्मतः

R. I, 28.

ध

धन्यास्तपो Voir रम्यास्तपो

धन्विनस्तुर

K. XVI, 37.

धरायां तस्य

R. XV, 85.

धर्मलोपभया

R. I, 76.

धर्मैणापि

K. VI, 14.

धर्म्यास्तपो Voir रम्यास्तपो

धातारं तपसा

R. X, 43.

*धातुताम्रा

K. VI, 51.

°धारासिक्त

M^d. p. 38.

धाराखनो

R. XIII, 47.

धियः समयेः

R. III, 30.

धृतानि तेन

K. XVII, 29.

धूपोष्मणा

K. VII, 14.

*धूमज्योतिः

M^d. I, 5.

धूमधूम्रो

R. XV, 16.

धूमादयेः

R. XVII, 34.

धृतिपुष्पमय

M. III, 18.

धृतिरस्मिता

R. VIII, 66.

धेनुर्मृतो

R. II, 11.

धैर्यावलम्बिन

M. I, 22.

*ध्रुवमस्त्रि

R. VIII, 49.

ध्रुवेण भर्चा

K. VII, 85.

ध्वजपटं

R. IX, 45.

ध्वनति पवन Voir ज्वलति

ध्वनत्सु तूर्येषु

K. XI, 36.

न

*न किलानुययु

R. I, 27.

न कृपणा

R. IX, 8.

न केवलं

R. XVIII, 49.

न केवलं दरी

K. VI, 60.

नखपदचित (°कृत)

Rs. V, 15.

न खरो न

R. VIII, 9.

*न खलु न

Ś. d. I, 10; b. 10.

नखव्रण

K. IX, 25.

न च न परि

M. I, 11.

न चन्दन

Rs. V, 3.

न चावद

R. XIV, 57.

न चोपलेभे

R. X, 2.

न जामदग्न्यः

K. XV, 37.

न तथा नन्द

V. II, 14.

न तस्य

R. XVII, 48.

°न तिर्यग्व

Ś. b. 140; k. 86, 1.

नदत्सु तूर्ये

R. VII, 38.

नदग्निः स्निग्ध

R. XVII, 11.

नद्या इव

V. III, 8.

न धर्ममर्थ

R. XVII, 57.

ननन्द सद्य (शक्र)

K. XIII, 29.

न नमयितु

Ś. d. II, 3; b. 36; k. 24, 10.

न नवः

R. VIII, 22.

ननु वज्रिण

V. I, 17.

न नूनमाहूढ

K. VII, 67.

नन्वात्मानं

M^a. II, 48.

नन्विन्द्रनीला Voir अथेन्द्रनीला

न पृथग्जन

R. VIII, 90.

न प्रसेहे

R. IV, 82.

न प्रहर्तुं

R. XI, 84.

न बाहुयुग्मेषु

Rs. IV, 3.

नभश्चरी

K. IX, 44.

नभश्चरै

R. XVIII, 6.

नभोदिगन्त

K. XIV, 45.

नमस्त्रिमूर्त

K. II, 4.

न मृगया

R. IX, 7.

न मे द्विया

R. III, 5.

नमो विश्व

R. X, 16.

नयगुणो

R. IX, 30.

°नयचक्षुरजो

R. p. 226.

नयनान्यरु

K. IV, 12.

*नयविस्त्रिर्नवे

R. IV, 10.

नयसे ऊत Voir निधत्से

न रथी रथि

K. XVI, 47.

नरेन्द्रमूला

R. III, 36.

नवकिसलय

M. III, 12.

+न वक्ति प्रेमा

Sm. II, 29.

नवजलकण

Rs. II, 26.

*नवजलधरः

V. IV, 7.

नवपरिणय

K. VII, 95.

नवपल्लव

R. VIII, 57.

नवप्रवालो

Rs. IV, 1.

न वेत्ति स

K. V, 61.

*नवेन्दुना

R. XVIII, 37.

नवेन्द्रनीलो Voir अथेन्द्रनीला

नवोद्यदम्भो (°दया°)

K. XIV, 9.

नष्टं धनु

Rs. III, 12.

*न संयत

R. III, 20.

न सुलभा Voir असुलभा

नहि बुद्धि

M. IV, 6.

नहि सुलभ

V. V, 17.

*नागेन्द्रहस्ता

K. I, 36.

नातिपर्याप्त

R. XV, 18.

नादं स

R. XII, 79.

नानामनोज्ञ

Rs. VI, 25.

नाभिदेश

K. VIII, 4.

नाभिप्रखण्डा
 R. XIII, 6.
 नाम वल्लभ
 R. XIX, 24.
 नाभसां कमल
 R. XI, 12.
 नायं देव्या
 M. V, 8.
 नार्हति क्षता
 M. IV, 16.
 निःशेषविज्ञात
 R. V, 44.
 निकामतप्ता
 K. V, 23.
 निगृह्य शोकं
 R. XIV, 85.
 *नियहात्स्वसु
 R. XII, 52.
 *नितम्बगुर्वी
 R. VII, 25.
 नितम्बविम्बैः
 Rs. I, 4.
 नितान्तकठिनां
 V. II, 11.
 नितान्तनीलो
 Rs. II, 2.
 नितान्तलाक्षा
 Rs. I, 5.
 नितान्तशुद्ध
 R. p. 418.
 जिदाघधाम
 K. XII, 49.
 *निद्रावशेन
 R. V, 67.
 निधत्से ऊत
 K. X, 20.

निधानगर्भा
 R. III, 9.
 निनाय सा
 K. V, 26.
 निपातयन्त्यः परितः
 Rs. II, 7.
 निम्नाः प्रदेशाः (°मन्त्र°)
 K. XIV, 44.
 नियमयसि
 Ś. d. V, 8; b. 124; k. 77, 11.
 नियुज्य तं
 R. III, 38.
 °निराकृतनिमे
 Ś. b. 41; k. 28, 16.
 निरुद्धवाता
 Rs. V, 2.
 निर्घातघोषो
 K. XV, 22.
 *निर्घातोयैः
 R. IX, 64.
 निर्दयं खड्ग
 K. XVI, 6.
 निर्दिष्टवर्त्मा
 K. XIII, 42.
 निर्दिष्टां कुल
 R. I, 95.
 निर्दोषमभव
 R. X, 72.
 निर्वन्धपृष्ठः
 R. XIV, 32.
 निर्वन्धसंजात
 R. V, 21.
 °निर्मर्त्तिताशोक
 K. p. 15.
 निर्भिद्य दन्तिनः
 K. XVI, 10.
 निर्भिद्य दन्तिन Voir निर्भिद्य दन्ति

निर्माख्यदाम

Rs. IV, 15.

निर्मितेषु पितृषु

K. VIII, 52.

निर्ययावथ

R. XII, 83.

निर्लूनलीलो

K. XIII, 35.

*निर्वर्त्यते चै

R. V, 8.

निर्वर्त्यैवं दश

R. XV, 103.

*निर्वाणभयिष्ट

K. III, 52.

निर्वाण्य प्रिय

R. XII, 63.

*निर्विभुज्य दशन

K. VIII, 49.

निर्विष्टविषय

R. XII, 1.

निर्वृत्तजाम्बू

R. XVIII, 44.

निर्वृष्टलघुभि

R. IV, 15.

निवर्तयास्त्रा

K. V, 73.

निवर्त्य राजा

R. II, 3.

निवृते स

R. IX, 14.

निवातपद्म

R. III, 17.

निवारितनिमे Voir निराकत

*निवार्यतामालि

K. V, 83.

निवार्यमायै

K. XV, 29.

निविष्टमुदधेः

R. XII, 68.

*निवेदितं निश्चसि

K. V, 46.

निवेश्य वामं

R. VI, 16.

निश्म्य चैनां

K. V, 3.

निश्म्य देवा

R. II, 52.

निशाचरोप

R. XIV, 64.

निशाः शशाङ्क

Rs. I, 2.

*निशासु भास्व

R. XVI, 12.

निशासु यव

K. IX, 43.

निश्चित्य चानन्य

R. XIV, 35.

निश्वासेनाधर

M^d. II, 30.

निषिद्धिन्माधवीं

V. II, 4.

निष्काम्यवृचं

K. III, 42.

निसर्गकल्प

K. XIII, 43.

*निसर्गभिन्ना

R. VI, 29.

निसर्गवात्सल्यरसौ

K. XI, 23.

निसर्गवात्सल्यवशा

K. XI, 5.

°निस्त्रिंशकल्प

R. p. 402.

नीचैराखं

M^d. I, 26.

नीपं दृष्ट्वा

M^d. I, 21.

नीपान्वयः

R. VI, 46.

*नीबीबन्धो

M^d. II, 7.

नीलकण्ठपरि

K. VIII, 12.

नीलकण्ठ ममा (धृतो°)

V. IV, 21.

°नीलाशोकविक

Rs. VI, 34, ed. Lipsia, 1840.

नीवारपाकादि

R. V, 9.

*नीवाराः शुक्र

Ś. d. I, 14; b. 13; k. 6, 14.

नूनं तस्याः

M^d. II, 23.

नूनं मत्ताः

R. I, 66.

नूनमुन्नमति

K. VIII, 58.

नृत्यप्रयोग

Rs. III, 13.

नृत्यं मयूराः

R. XIV, 69.

*नृपं तमावर्त

R. VI, 52.

नृपतिः प्रकृती

R. VIII, 18.

नृपतेः प्रति

R. IX, 74.

नृपतेर्व्यज

R. VIII, 40.

नृपस्य वर्णा

R. XIV, 67.

नेचव्रजाः

R. VI, 7.

नेत्रा नीताः

M^d. II, 8.

नेत्रान्तर Voir शङ्खान्तर

नेत्रे निमील

Rs. VI, 26.

नेत्रेषु लोलो (°लं)

Rs. VI, 10.

नेत्रोत्सवो

Rs. III, 9.

नेपथ्यदर्शि

R. XVII, 26.

नेपथ्यपरि

M. II, 1.

नेपथ्यलक्ष्मीं

K. IX, 30.

नेतस्त्रिचं

Ś. d. II, 15; b. 49; k. 32, 2.

नेतावता

M. V, 17.

नेर्द्धतघ्न

R. XI, 21.

नेर्द्धं न चाधो

K. XIV, 38.

नेर्द्धमीक्षण

K. VIII, 56.

°न्यस्तशस्त्रं

R. p. 92.

*न्यस्ताचरा

K. I, 7.

न्यस्ताचरामच

R. XVIII, 46.

प

पक्षच्छिदा

R. XIII, 7.

पञ्चमं लोक

R. XVII, 78.

पञ्चवय्यां ततो

R. XII, 31.

पञ्चानामपि

R. IV, 11.

पटुतरदव (वन)

Rs. I, 22.

पठतां बन्दि

K. XVI, 4.

पठिता बन्दिभिः Voir पठतां बन्दि

पणइणि

V. IV, 62.

पणबन्ध

R. VIII, 21.

पत्तिः पत्ति

K. XVI, 2.

पत्तिः पदातिं

R. VII, 37.

पतिरङ्ग

R. VIII, 42.

*पत्युः शिर

K. VII, 19.

पत्रच्छायासु

M. II, 13.

°पत्रश्चामा

M^a. p. 73.

पत्रान्तलपै

K. VII, 89.

पथिनयनयोः

M. IV, 11.

पदंतुषार

K. I, 6.

पदमिणी Voir पुडइणि

पद्मां स्पृशेद्

V. IV, 16.

पद्मकान्ति

K. VIII, 30.

पद्मनाम

K. VIII, 23.

पयोधटैराश्रम

R. XIV, 78.

+पयोधराकार

Sl. (B. 131^a, P. 105^a); Bp. 299;Sy. A 8^a; Sv. IV, 18; Sg. 4^b, 38;

Pr. IX, 14.

पयोधराश्चन्दन

Rs. I, 6.

पयोधरैः कुङ्कुम

Rs. V, 9.

पयोधरैः पुष्प

R. XIII, 60.

पयोधरैर्भीम

Rs. II, 11.

परकर्मा

R. XVII, 61.

परभृतकल

Rs. p. 79.

परभृतकलव्याहा

M. V, 1.

°परभृता मदन

R. p. 270.

परलोकनव

K. IV, 10.

परलोकविधौ

K. IV, 38.

परस्परं वज्र

V. XV, 52.

परस्परविरो

V. V, 24.

*परस्परान्धि

R. I, 40.

परस्परान्धु

R. XVI, 57.

परस्परविरु

R. X, 80.

परस्परेण क्षतयोः

R. VII, 53.

परस्परेण विज्ञातः

R. IV, 79.

परस्परेण स्पृह

R. VII, 14.

परस्परेण स्पृहणीय

K. VII, 66.

परङ्गञ्च

V. IV, 24.

परात्मनोः

R. XVII, 59.

पराभवं तस्य

K. XII, 41.

पराभिसंधान

R. XVII, 76.

परार्थवर्णा

R. VI, 4.

परिकल्पित

R. IV, 6.

परिग्रहबद्ध

Ś. d. III, 18; b. 75; k. 44, 11.

परिचयं चल

R. IX, 49.

परिजनवनिता

V. III, 3.

परिणेष्यति पार्वतीं

K. IV, 42.

परिहृत्य परी

K. X, 11.

परीक्ष्य सर्वं Voir अतः परीक्ष्य

परेण भवेपि

R. VII, 55.

परेषु स्वेषु

R. XVII, 51.

पर्याशाला

R. XII, 40.

पर्यङ्कबन्ध

K. III, 45.

पर्यन्तसंचारित

R. XVIII, 43.

पर्याकुलत्वान्मरु

K. II, 25.

*पर्याप्तपुष्प

K. III, 39.

पर्यायसेवा

K. II, 36.

पर्युत्सुकां कथ

V. II, 15.

पवनस्थानुकूल

R. I, 42.

*पशुपतिरपि

K. VI, 95.

पश्चात् सरः

V. IV, 31.

पश्चादुच्चै

M^d. I, 37.

पश्य कल्पतरु

K. VIII, 71.

पश्य पद्म

K. VIII, 61.

पश्य पश्चिम

K. VIII, 34.

पश्य पार्वति

K. VIII, 64.

पञ्चावरोधैः

R. XVI, 58.

पसरिअखर

V. IV, 48.

पसीअ पिअ

V. IV, 53.

पाकभिन्न (पाण्डु)

K. VIII, 74.

पाकं व्रजन्ती

Rs. IV, 10.

पाणिपीडन

K. VIII, 1.

पाणिस्थित

K. XII, 16.

पाण्डुच्छायो

M^d. I, 24.

*पाण्डुयोयमंसा

R. VI, 60.

पातुं न

S. d. IV, 9; b. 104; k. 65, 13.

पात्रविशेष

M. I, 6.

पात्रीकृतात्मा

R. XVIII, 30.

°पादन्यासं

S. b. 98; k. 58, 6; Ss 38^a.

*पादन्यासैः

M^d. I, 36.

पादपाविद्ध

R. XII, 73.

पादाङ्गुष्ठा

K. X, 47.

पादानिन्दो

M^d. II, 29.

पादास्त एव

V. III, 20.

पादौ महर्षेः

K. XIII, 44.

पारसीकां

R. IV, 60.

पार्थिवीमुद्बह

R. XI, 54.

पार्वती तदुप

K. VIII, 78.

पार्णिमुक्त Voir अद्रिराज

पाविअसह

V. IV, 74.

पिअमविरह

V. IV, 28.

पिअकरिणी

V. IV, 29.

पिअसहि

V. IV, 1.

पिता पितृणा

R. XVIII, 26.

*पिता समाराधन

R. XVIII, 11.

पितुः प्रयत्नात्स

R. III, 22.

पितुरनन्तर

R. IX, 1.

*पितुर्नियोगा

R. XIV, 21.

पित्रा दत्तां

R. XII, 7.

पित्रा निष्टृष्टां

R. XIII, 67.

पित्रा संवर्धितो

R. XVII, 62.

पिनाकिनापि

K. IX, 39.

°पिपासाक्षम

S. b. 85; k. 49, 1.

पिवन् स तस्याः

K. XI, 2.

पिच्यमंश

R. XI, 64.

पीतासिता (°तं)

K. XIV, 31.

पीनस्तनोरः

Rs. IV, 7.

पुंस्तोक्लि

Rs. VI, 14.

पुंस्तोक्लिः

Rs. VI, 21.

°पुडङ्गि

Ś. b. 111; k. 69, 4.

पुण्डरीकात

R. IV, 17.

पुचजन्म

R. X, 76.

पुचस्य ते

Ś. d. VII, 26; b. 212; k. 137, 7.

*पुत्रो रघु

R. VI, 76.

पुनः तथा वेदि Voir तथा वियुक्तस्य

पुनर्ग्रहीतुं

K. V, 13.

पुरंदरश्रीः

R. II, 74.

पुरं निषादा

R. XIII, 59.

पुरः सराः Voir पुरः स्थितं

पुरः सुराणां

K. XV, 46.

पुरः स्थितं

K. XV, 48.

पुरस्कृता वर्त्मनि

R. II, 20.

पुराणमित्येव

M. I, 2.

पुराणस्य कवे

K. II, 17.

पुराणस्य कवेस्तस्य

R. X, 36.

पुरातनीं ब्रह्म

K. XII, 17.

पुरा नारा

V. I, 16.

पुरा मया

K. XII, 55.

पुरा शक्त

R. I, 75.

पुरा स

R. XIII, 39.

पुरा सुरेन्द्रं

K. XII, 28.

पुरुषस्य पदे

R. VIII, 78.

पुरुषायुष

R. I, 63.

पुरुहंतध्वज

R. IV, 3.

पुरुहंतप्रभु

R. X, 49.

पुरे तावन्त

K. II, 33.

°पुरोगः कलुषा

R. p. 102.

पुरोगतं दैन्य

K. XV, 49.

पुरोपकण्ठो

R. VI, 9.

पुरो भव त्वं (पुरो ऽत तत्त्व)

K. XIII, 11.

पुरोहितपुरो
R. XVII, 13.

पुलकभर
K. XVIII, 54.

पुलोमपुत्रीं
K. XIII, 48.

पुत्रदिसापवणा
V. IV, 54.

पुष्पफलं
R. XIV, 77.

*पुष्पं प्रवालो
K. I, 44.

पुष्पासवा
Rs. IV, 11.

पूर्वजन्म
R. XI, 80.

पूर्वभाग
K. VIII, 37.

पूर्व प्रहर्ता
R. VII, 47.

पूर्ववृत्त
R. XI, 10.

पूर्वस्तयो
R. XVIII, 12.

पूर्वानुभूतं
R. XIII, 28.

पुक्तस्तुषारै
R. II, 13.

पृथिवीं शासत
R. X, 1.

पृथुजघन
Rs. V, 14.

पृथुप्रमोदः
K. XI, 31.

पृष्ठनामा
R. XV, 50.

पृष्ठा जनेन
Ś. d. III, 9; b. 65; k. 39, 11.

पौत्रः कुश
R. XVIII, 4.

पौरस्थानेव
R. IV, 34.

पौरेषु सोहं
R. XIV, 38.

प्रकामकामैः
Rs. V, 7.

प्रकृतिरचनाभ्यो
R. XVIII, 53.

प्रक्षुब्धमाणमव
K. XVII, 12.

प्रचण्डसूर्यः
Rs. I, 1.

प्रचुरगुड
Rs. V, 16.

प्रजाः प्रजाः
Ś. d. V, 5; b. 120; k. 74, 16.

*प्रजागरात्
Ś. d. VI, 22; b. 173; k. 110, 1.

प्रजानामेव
R. I, 18.

*प्रजानां विनया
R. I, 24.

प्रजावती दोहद
R. XIV, 45.

प्रजास्तद्गुणा
R. XVII, 41.

प्रज्वलत्कान्ति
K. XVI, 17.

प्रणम्य शिति
K. VI, 81.

प्रणयिषु वा
V. I, 2.

प्रणर्तितस्त्रेर

K. XIII, 32.

प्रणिपत्य

R. X, 15.

प्रतापोये

R. IV, 30.

*प्रतिग्रहीतुं प्रण

K. III, 66.

प्रतिक्षणं सा

K. V, 10.

प्रतिजग्राह

R. IV, 40.

प्रतिपक्षेणापि

M. V, 19.

*प्रतिपद्य मनो

K. IV, 16.

प्रतिप्रयातेषु

R. XIV, 19.

प्रतियोजयितव्य

R. VIII, 41.

प्रतिशुश्राव

R. XV, 4.

प्रत्यक्षीय

R. X, 28.

प्रत्यपद्यत चिराय

R. XI, 34.

प्रत्यपद्यत तथे

R. XI, 88.

प्रत्यब्रवीच्चैन

R. II, 42.

प्रत्यभिज्ञान

R. XII, 64.

प्रत्यर्थिभता

K. I, 59.

*प्रत्यागतौ तत्र

R. p. 429.

प्रत्यादिष्टविशे

Ś. d. VI, 6; b. 55; k. 98, 12.

प्रत्यासन्ने

M^d. I, 4.

^o+प्रत्याह वैनं

R. p. 51.

प्रत्युवाच त

R. XI, 85.

प्रत्युवाच तमृषि

R. XI, 41.

प्रथमपरिगतार्थ

R. VII, 71.

प्रथममन्य

R. IX, 34.

प्रथमं सार

Ś. d. VI, 7; b. 156; k. 99, 2.

प्रथमे मुनयः Voir अथ ते मुनयः

प्रथमोपकृतं

Ś. d. VII, 1; b. 187; k. 121, 14.

प्रदक्षिणप्रक्त

K. VII, 79.

प्रदक्षिणप्रक्रमणा

R. VII, 24.

प्रदक्षिणीकृत्यपय

R. II, 21.

प्रदक्षिणीकृत्य ऊतं

R. II, 71.

^oप्रद्योतस्त्र प्रिय

M^d. p. 73.

प्रपाटित Voir प्रणर्तित

प्रफुल्लचूता

Rs. VI, 1.

प्रफुल्लनीलो

Rs. IV, 9.

प्रफुल्लपत्रां Voir विपत्रपुष्पां

प्रबुद्धपुण्ड

R. X, 9.

प्रभानुलिप्त

R. X, 10.

प्रभापल्लवि

V. V, 3.

*प्रभामहत्या

K. I, 28.

प्रभालेपी

V. IV, 61.

प्रभावस्तम्भित

R. XII, 21.

प्रभिन्नवैदूर्य

Rs. II, 5.

प्रभतशालि

Rs. IV, 8.

प्रभो प्रसीदाशु

K. IX, 11.

प्रमथ्यमाना

K. XIV, 18.

°प्रमदाच्चादि

R. p. 543.

प्रमदामनु

R. VIII, 72.

प्रमन्यवः प्रागपि

R. VII, 34.

प्रमुदितवर

R. VI, 86.

प्रमोदवाष्पा

K. XI, 18.

प्रययावाति

R. XII, 25.

प्रयाणकालो

K. XIV, 5.

प्रयुक्तपाणि

K. VII, 78.

प्रयुक्तसत्कार

K. V, 39.

प्ररुढशाल्यं

Rs. V, 1.

प्रलोभिताप्याकृति

R. VI, 58.

प्रलोभ्य वस्तु

Ś. d. VII, 16; b. 202; k. 128, 12.

प्रवर्ततां प्रकृति

Ś. d. VII, 35; b. 221; k. 142, 15.

*प्रवातनीलो

K. I, 46.

प्रवालताम्र Voir ताम्रप्रवाल

प्रवृत्तमात्रेण

R. XIII, 14.

प्रवृत्तावुप

R. XII, 60.

प्रवृद्धतापो

R. XVI, 45.

*प्रवृद्धौ हीयते

R. XVII, 71.

प्रवेश्य चैनं

R. V, 62.

प्रशमस्थित

R. VIII, 15.

प्रशमादर्चि

K. II, 20.

प्रसन्नचेता

K. IX, 13.

प्रसन्नदिक्

K. I, 23.

प्रसन्नमुख

R. XVII, 31.

प्रसवैः सप्त

R. IV, 23.

प्रससादोदया

R. IV, 21.

प्रसादसुमुखे

R. IV, 18.

प्रसादाभि

R. XVII, 46.

*प्रसाधिकाल

K. VII, 58.

*प्रसाधिकालम्बित

R. VII, 7.

प्रसीद विश्रा

K. III, 9.

प्रसूतिशालि Voir प्रभूतशालि

प्रस्थानकालो

K. XIII, 1.

प्रस्थितायां

R. I, 89.

प्रहारमूर्च्छा

R. VII, 44.

प्रह्नीभव

K. XIII, 3.

प्राक्तनानां

K. VI, 10.

°प्रागेव जरसा

Ś. b. 178; k. 115, 4.

प्राजापत्यो

R. X, 52.

*प्राणानामनि

Ś. d. VII, 12; b. 198; k. 126, 5.

प्रातः प्रयाणा

R. V, 29.

प्रातरेत्य

R. XIX, 21.

प्रातर्यथोक्त

R. II, 70.

प्राप्तानुगः

R. IX, 82.

प्राप्य चाशु

R. XII, 42.

प्राप्यावन्तीनुद

M^d. I, 31.

प्रायः प्रताप

R. XVII, 70.

प्रायो विषाण

R. IX, 62.

प्रालेयाद्रे

M^d. I, 58.

प्रासादकाला

R. XIV, 12.

प्राहिणोच्च

R. XI, 49.

प्राङ्गद्वादशधा

Ś. d. VII, 27; b. 213; k. 137, 13.

प्रियं सुख्णी Voir अयं सुजातो

प्रियंवदात्प्राप्त

R. VII, 61.

प्रियङ्गुकाली

Rs. VI, 12.

प्रियतमाभि

R. IX, 23.

प्रियमाचरितं

V. I, 18.

प्रियवचन

V. II, 21.

प्रियानुरागस्य

R. III, 10.

+प्रियायां खैरा

Sm. IV, 223; Z. D. M. G. 39, p. 308.

प्रियेण दत्ते

K. IX, 29.

प्रीतः स्वाहा

K. X, 17.

प्रीतात्मना

K. XI, 27.

प्रेक्ष्यदर्पण

R. XIX, 30.

प्रेमगर्वित

R. XIX, 20.

प्रेष्यभावेन

M. V, 12.

फ

*फलमस्योप

R. XII, 37.

फलिहसिला

V. IV, 50.

ब

बंहिण्यै (पद्)

V. IV, 20.

°बंह्रीयसा Voir बह्रीयसाधिक

बङ्गकोश

R. VIII, 39.

बन्धच्छेदं

K. XVII, 19.

बबन्ध चास्त्रा

K. VII, 25.

*बभव मस्मैव

K. VII, 32.

बभव रामः

R. XIV, 84.

बभौ च संपर्क

K. VII, 8.

बभौ तमनु

R. XII, 26.

बभौ भयः

R. XVII, 30.

बभौ सदंशन

R. X, 37.

बलमार्त

R. VIII, 31.

बलवदसुर

K. XIV, 51.

बलाहकाश्वा

Rs. II, 4.

बलिक्रिया

R. XVI, 21.

बली बला

K. XV, 8.

बलैरधुषिता

R. IV, 46.

बलोद्धृतं

K. XIV, 22.

बहिरार्ता

K. X, 41.

बहुकुसुमिता

V. II, 8.

बहुगुण

Rs. IV, 18.

बहुगुणरम

Rs. II, 28.

बहुतर इव

Rs. I, 26.

बहुधाष्या

R. X, 26.

बहुभिः सह

K. XVI, 20.

°बह्रीयसाधिक

K. p. 292.

बाढं वपुंषि

K. XVI, 9.

बाढमेषु

R. XIX, 52.

बाणभिन्न

R. XI, 19.

बाणैः सुरारि

K. XVII, 21.

बालार्कप्रति

R. XII, 100.

*बालेन्दुवक्रा

K. III, 29.

बाष्पायते निपति

V. V, 9.

बाष्पेण प्रति

Ś. d. VII, 23; b. 209; k. 135.

बाहुप्रतिष्ठम्

R. II, 32.

बाहुभिर्विष्टपा

R. X, 11.

बिभतोस्त्र

R. XI, 74.

बिभत्या कौस्तुभं

R. X, 62.

बिभाणमुत्तुङ्ग

K. XII, 10.

ब्रह्मध्यान (ब्रह्मा)

K. X, 46.

*ब्रह्मावर्त

M^a. I, 49.

ब्राह्मे मुहूर्ते

R. V, 36.

भ

भक्तिः प्रतीक्षेषु

R. V, 14.

भक्त्या गुरौ

R. II, 63.

भगवन्धर

R. VIII, 81.

भङ्गिः भिन्न Voir तेन भिन्न

भज्यमानमति

R. XI, 46.

भद्रासनं

K. XII, 20.

भयंकरौ तौ

K. IX, 50.

भयोत्सृष्ट

R. IV, 54.

भरतस्तत्र

R. XV, 88.

भर्तापि तावत्

R. VII, 32.

भर्तुः कण्ठ

M^a. I, 34.

भर्तुः प्रणाशा

R. XIV, 1.

भर्तुर्मित्रं

M^a. II, 38.

भर्त्तासि धीर

M. V, 16.

भस्त्रापवर्जितै

R. IV, 63.

भस्त्रेण शित

K. XVI, 44.

भवति विरल

R. V, 74.

भवतु विदित Voir मृदुपवन

भवत्यनिष्टा

K. V, 42.

भवत्सम्भाव

K. VI, 59.

भवनेषु रसा (सुधा)

Ś. d. VII, 20; b. 206; k. 131, 2.

भवन्ति नम्रा

Ś. d. V, 12; b. 130; k. 79, 11.

भवत्सम्बन्ध (°हत्त)

K. II, 32.

भव हृदय

Ś. d. I, 25; b. 27; k. 27, 3.

भवानपीदं

R. II, 56.

भविष्यतः पत्यु

K. III, 58.

भव्यमुख्याः

R. XVII, 53.

भस्त्रसात्कृत

R. XI, 86.

भस्त्रानुलिप्ते

K. IX, 28.

भागीरथीनिर्कर

K. I, 15.

भागीरथीपावक

K. XI, 3.

भाग्यास्तमय

M. II, 12.

*भानुः सख

Ś. d. V, 4; b. 121; k. 74, 12.

भालस्थले

K. XII, 12.

भालेक्षणाग्नौ

K. IX, 26.

भावज्ञाना

M. III, 14.

भावसूचित

K. VIII, 15.

भास्करश्च

R. XI, 61.

*भित्वा सद्यः

M^d. II, 46.

भिन्नाञ्जन

Rs. III, 5.

भिया सुरा

K. XIV, 29.

भीत्यालमद्य

K. XIII, 14.

*भीमकान्ते

R. I, 16.

भुजङ्गमोन्नद्ध (उद्ध; आबद्ध)

K. III, 46.

भुजमूर्धो

R. XII, 88.

भुवं विगाह्य

K. XIV, 40.

भुवं कोष्णेन

R. I, 84.

भुवनालोक

K. II, 45.

भूतानुकम्पा

R. II, 48.

*भूत्वा चिराय

Ś. d. IV, 20; b. 115; k. 72, 4.

भूयश्चाह

M^d. II, 50.

भूयस्ततो

R. XIII, 76.

भूयस्तपो

R. XV, 37.

भूर्जेषु मर्मरी

R. IV, 73.

भोगिभोगा

R. X, 7.

भोगिवेष्टन

R. IV, 48.

भ्रमरैः कुसुमा

R. VIII, 35.

ष्टाः खरेण Voir तास्ताः खरेण

भ्रूमङ्गभिन्न

M. IV, 9.

भ्रूमङ्गभीषण

K. XVII, 48.

भ्रूमेदमात्रेण

R. XIII, 36.

*भमेदिभिः

K. VI, 45.

भूसंज्ञया

K. XII, 7.

म

मद् जाणित्र

V. IV, 8.

मखांशभाजां

R. III, 44.

मङ्गलालंघिता

M. I, 14.

*मणिबन्धन

S. b. 83; k. 48, 4.

मणौ महानील

R. XVIII, 42.

मतङ्गशापा

R. V, 53.

मत्तद्विरेफ

Rs. VI, 17.

*मत्तानां कुसुम

V. I, 3.

मत्तेभरद्

R. IV, 59.

मत्परं दुर्लभं

R. I, 67.

मत्वा देवं

M^a. II, 12.

मत्स्यध्वजा

R. VII, 40.

मदकल

V. IV, 46.

+मदनविजय

Pv. V, 114.

मदनेन विना

K. IV, 21.

मदान्ध मा

K. XV, 33.

मदिराक्षि मदा

R. VIII, 68.

मदोदयाः

R. IV, 22.

मदोद्धतं (तः)

K. XIV, 8.

मधुकर मदि

V. IV, 42.

+मधु तिष्ठति

Sb. 3380.

*मधु द्विरेफः

K. III, 36.

मधुरवा पर

M. IV, 2.

*मधुश्च ते

K. III, 21.

मधुसुरभि

Rs. p. 79.

*मध्येन सा

K. I, 39.

मनसापि न

R. VIII, 52.

*मनीषिताः (°तामर्चं) सन्ति

K. V, 4.

मनुः प्रजाः Voir प्रजाः प्रजाः

मनुप्रभृतिभि

R. IV, 7.

मनुष्यवाह्यं

R. VI, 10.

मनोज्ञकूर्पा

Rs. V, 8.

मनोज्ञगन्धं

R. XVI, 52.

मनोऽतिवेगेन ककु

K. IX, 37.

मनोतिवेगेन रथेन

K. XV, 45.

मनो नव

K. III, 50.

मनोभिरामाः

R. I, 39.

मनोरथाय ना

Ś. d. VII, 13; b. 199; k. 127, 2.

*मनोर्वशश्चिरं

R. p. 295.

मनोहरैः कुङ्कुम (चन्दन)

Rs. IV, 2.

मन्त्रः प्रति

R. XVII, 50.

*मन्दं विवाति

R. p. 150.

मन्दः कवि

R. I, 3.

*मन्दं मन्दं

M^d. I, 9.

मन्दरान्तरित

K. VIII, 59.

*मन्दाकिनीसैक

K. I, 29.

मन्दाकिन्याः पयः

K. II, 44.

मन्दाकिन्याः सलिल (पयसि)

M^d. II, 6.

मन्दानिला

Rs. III, 6.

मन्दारकुसुम

V. I, 7.

मन्दारपुष्पै

V. IV, 63.

मन्देन खिन्ना (खिन्ना)

K. IX, 20.

मन्दोत्कण्ठाः

R. IV, 9.

मन्दोप्यमन्द

M. II, 8.

मन्येप्रिया

M. III, 22.

मम कुसुमिता Voir बङ्गकुसुमिता

मम्मररणिञ्च

V. IV, 35.

*मया नाम

V. II, 16.

मयि तस्य

R. VIII, 77.

*मथ्येव विस्मर

Ś. d. V, 23; b. 141.

मरणं प्रकृतिः

R. VIII, 87.

मरुतां पश्यतां

R. XII, 101.

मरुत्प्रयुक्ता

R. II, 10.

मरुपृष्ठा

R. IV, 31.

मरुलामारु

R. IV, 55.

मर्मरैरगुरु

R. XIX, 41.

मलयपवन

Rs. p. 80.

महतस्तेजसो

Ś. d. VII, 15; b. 201; k. 128, 7.

*महदपि पर

V. IV, 27.

महागजानां

K. XIV, 33.

महागजानां गुरु

K. XIV, 42.

महाचमना

K. XV, 6.

महाचमस्यन्दन

K. XIV, 26.

महाभागः

S. d. V, 10; b. 128; k. 78, 12.

महारणचोणि

K. XII, 52.

महार्हर्त्ता

K. XII, 13.

महार्हश्था

K. V, 12.

महार्हसिंहासन

R. VII, 18.

महासार

M. I, 5.

महासुराणा

K. XIV, 34.

महासुरै Voir गृहोऽसुरैः

महास्वनः

K. XIV, 32.

महाहवे नाथ

K. XII, 51.

महाहिनिर्वद्ध

K. XIV, 12.

महिमानं

R. X, 32.

*महीभृतः पुत्र

K. I, 27.

महीभृतां कन्दर

K. XV, 11.

महीं महेच्छः

R. XVIII, 33.

महेन्द्रमास्थाय

R. VI, 72.

महेश्वरः शैल

K. XI, 41

महेश्वरजटा

K. X, 30.

महेश्वरो ऽपि

K. XI, 28.

महेश्वरो मानस

K. IX, 34.

*महोत्ततां वत्स

R. III, 32.

महोत्सवे तत्र

K. XI, 34.

मातंगनक्रैः

R. XIII, 11.

मातलिस्तस्य

R. XII, 86.

मातृवर्ग

R. XI, 7.

*मानुषीषु (°भ्यः) कथं

S. d. I, 23; b. 25; k. 16, 3.

मान्यभक्ति

K. VIII, 77.

मान्यः स मे

R. II, 44.

मा भूदाश्रम

R. I, 37.

*मामाकाश

M^d. II, 45.

मामाङ्गः पृथिवी

V. IV, 47.

मामियमभ्यु

M. V, 6.

मार्गं ताव (मत्तः)

M^d. I, 13.

मार्गं समीच्या

Rs. p. 52.

मार्गैषिणी

K. XVI, 31,

मालाः कदम्ब

Rs. II, 20.

मित्रकृत्य

R. XIX, 31.

*मित्रां मन्त्रय

Sy. (C 1^a).

मित्रः प्रासाह (°सह°]

K. XVI, 45.

मित्र्युनं परिकल्पितं

R. VIII, 61.

मित्रो ऽर्घ

K. XVI, 49.

मिलनमहा

K. XV, 17.

मिलितेषु मित्रो

K. XVI, 31.

मुक्तशेषे

R. X, 13.

मुक्ता बभूव

R. XVIII, 9.

मुक्तायज्ञो

K. VI, 6.

मुक्तिस्त्री

K. X, 52.

मुक्तेषु रश्मिषु

Ś. d. I, 8; b. 8; k. 4, 14.

मुखार्पणेषु

R. XIII, 9.

मुखावयव

R. XII, 43.

मुखेन सा

K. V, 27.

*मुखेन सा केतक

R. p. 65.

मुख कोप

K. VIII, 51.

मुञ्चति न

V. I, 8.

मुदति इव

Rs. II, 23.

मुदा सुरेन्द्रं Voir पुरा सुरेन्द्रं

मुनिना भरतेन

V. II, 17.

मुनिव्रतै

K. V, 48.

*मुनिसुता

Ś. d. VI, 8; b. 157.

*मुञ्जरङ्गुलि

Ś. d. III, 23; b. 90; k. 52, 14.

मुञ्जर्विभम्भा (विभिन्न)

K. XV, 15.

मूढं बुद्ध

K. VI, 55.

मूढः स्यामह

Ś. d. V, 29; b. 147; k. 88, 11.

मूर्ते च गङ्गा

R. VII, 42.

*मृगमांसं ततः

R. p. 367.

मृगवनो

R. IX, 50.

मृगाः प्रचण्डा

Rs. I, 11.

मृगाः प्रियाल (°लु)

K. III, 31.

*मृग्यश्च दम्भा

R. XIII, 25.

मृणालिकापेलव (कोमल)

K. V, 29.

*मृदुपवन

V. IV, 22.

मेघशामा

V. IV, 30.

*मेदच्छेद

Ś. d. II, 5; b. 38; k. 26, 9.

मेने मेनापि

K. VI, 86.

मेरुमेरु

K. VIII, 22.

मैवे मुहूर्ते

K. VII, 6.

मैथिलः सपदि

R. XI, 48.

मैथिलस्य धनुः

R. XI, 72.

मोक्षध्वे स्वर्ग

R. X, 47.

मोरा परऊञ्च

V. IV, 70.

मोहान्नया

Ś. d. VII, 25; b. 211; k. 136, 2.

मौर्यसचिवं

M. I, 7.

य

*यं सर्वशैलाः

K. I, 2.

यः कश्चन

R. XV, 7.

यः परयन्

K. I, 8.

यः सुप्तवा

V. V, 13.

यः सुबाहु

R. XI, 29.

यच्चकार

R. XI, 18.

यच्चभाग

K. VI, 72.

यज्ञाङ्गयोनि

K. I, 17.

°यज्ञान्ते तमव

R. p. 122.

*यज्वभिः संभृतं

K. II, 46.

यतिपार्थिव

R. VIII, 16.

यतो बुधैः Voir यदा बुधैः

°यतो यतः

Ś. b. 23.

यत्कुम्भयोनि

R. XVI, 72.

+यत्त्रैलोक्य

Sm. II, 336.

यत्र कल्प

K. VI, 41.

यत्र स्त्रीणां

M^d. II, 9.

यत्र स्फटिक

K. VI, 42.

यत्रापतत्स

K. XVII, 52.

यत्राशुंका

K. I, 14.

+यत्रैना लह

Sh. C 3 b, 28; Ku. 170; Ak.
p. 353.

यत्रोन्नत

M^d. II, 3.

यत्रौषधि

K. VI, 43.

यत्स भय

R. XIX, 46.

यथा गजो (°जे)

Ś. d. VII, 31; b. 217; k. 139, 12.

यथागतं तान्विबु
K. IX, 36.
यथागमन Voir तदागमन
यथाच वृत्तान्त
R. III, 66.
यथाप्रदेशं
K. VII, 34.
*यथा प्रह्लादना
R. IV, 12.
यथा प्रसिद्धे
K. V, 9.
यथाविधिज्ञता
R. I, 6.
*यथा श्रुतं
K. V, 64.
यथैव स्नायते
K. VI, 70.
यदध्यक्षेण
K. VI, 17.
यदमोघ
K. II, 5.
यदयं रथ Voir इदं तथा
यदा च तस्या
K. V, 59.
यदात्य राजन्य
R. III, 48.
यदा फलं
K. V, 18.
यदा बुधैः
K. V, 58.
°यदा यदा राज
R. p. 182.
यदालोके
S. d. I, 9; b. 9; k. 5, 3.
°यदा शरीरस्य
S. b. p. 89; k. 71, 7.
यदा श्रुतं Voir यथा श्रुतं

यदिदं (यदयं) रथ
V. I, 13.
यदि यथा
S. d. V, 27; b. 145; k. 88, 3.
यदि हंस
V. IV, 32.
यदि हार्द्र
V. V, 10.
यदीयमिच्छति
K. IX, 42.
*यदुच्यते पार्वति
K. V, 36.
यदुत्तिष्ठति
S. d. II, 13; b. 47; k. 31, 4.
यदुवाच
R. XVII, 42.
यदृच्छया
V. I, 11.
यदेवोप
V. III, 21.
*यदैव पर्व
K. I, 53.
यन्नोप्रतर
R. XV, 101.
यद्रह्य सम्य
K. VI, 16.
*यद्यत्प्रयोग
M. I, 5.
यद्यत् साधु
S. d. VI, 14; b. 165.
यन्ता हरे
R. XII, 103.
यन्तप्रवाहेः
R. XVI, 49.
यन्मुखग्रह
K. VIII, 9.

यमात्मनः

R. VI, 56.

यमो ऽपि विलिख

K. II, 28.

*ययातिरिव

Ś. d. IV, 7; b. 102; k. 65, 2.

यवनीमुख

R. IV, 61.

यशोभिराब्रह्म

R. XVIII, 28.

*यश्चाप्सरो

K. I, 4.

यस्मिन्महीं

R. VI, 75.

यस्य चेतसि

K. VI, 18.

यस्य त्वया

Ś. d. IV, 14; b. 109; k. 68, 3.

यस्यां यन्त्राः

M^d. II, 5.

यस्यात्मगेहे

R. VI, 47.

यस्यावरोध

R. VI, 48.

यस्यास्तीरे Voir तस्यास्तीरे

यां सैकतो

R. XIII, 62.

यात्येकतो

Ś. d. IV, 2; b. 95; k. 58, 10.

या नः प्रीति

K. VI, 21.

यामिनीदिवस

K. VIII, 55.

यावत्पुन

V. I, 14.

यावत्प्रताप

R. V, 71.

यावदादिशति

R. XI, 3.

यावन्त्येताभि

K. VI, 80.

यावन्नाशा

R. XVII, 37.

या सृष्टिः (स्रष्टुः)

Ś. d. I, 1; b. 1; k. 1, 8.

या सौराज्य

R. XV, 29.

*यास्यत्वय

Ś. d. IV, 6; b. 101; k. 64, 6.

युगन्त्रय

K. XV, 9.

युगान्तकाला

K. IX, 14.

युधाजितश्च

R. XV, 87.

युद्धाय धाव

K. XVI, 3.

*युवा युग

R. III, 34.

यपवत्वव

R. XI, 37.

°यूयमेव प्रमा

Ś. 6d. Kale, p. 11.

°ये त्वां मुक्त

M^d. p. 126.

येन येन

Ś. d. VI, 23; b. 174; k. 112, 3.

येन रोष

R. XI, 65.

ये संरम्भो (त्वां मुक्त)

M^d. I, 55.

योगनिद्रा

R. X, 14.

योगिनो यं

K. VI, 77.

योषितामुडु

R. XIX, 34.

यो हनिष्यति

Ś. d. VI, 28; b. 182; k. 117, 2.

यौवनान्तं

K. VI, 44.

यौवनोन्नतं

R. XIX, 9.

र

रक्तकदम्बः

V. IV, 60.

रक्तपीत

K. VIII, 45.

रक्तभाव

K. VIII, 65.

+रक्तस्त्वं नव

Kb. p. 129; Kn. p. 20; As. p. 94;
 At. p. 39; Nami ad Rudraṭa,
 p. 140; Dh. p. 90; Ku. p. 62;
 Sb. 1364; Mahānāt. IV, 34.

+रक्ताशोक कृशो

Kk. p. 88; Kn. p. 169; As.
 p. 251; Kd. p. 299. (Cf. Vikram.
 éd. S. P. p. 127.)

रक्ताशोकरुचा

M. III, 5.

रक्ताशोकश्चल

M⁴. II, 17.

*रक्षसा मुगं

R. XII, 53.

रक्षोवधान्तो

R. XIV, 41.

रङ्गभङ्ग

K. X, 12.

रघुनाथो

R. XV, 54.

रघुपतिरपि

R. XII, 104.

रघुमेव

R. VIII, 5.

रघुरशु

R. VIII, 13.

*रघुर्मृगं

R. III, 61.

रघुवंश

R. X, 68.

रघणामन्वयं

R. I, 9.

रघोरव

R. III, 53.

रचितं रति

K. IV, 18.

रजः कणैः

R. I, 85.

रजनीतिमिरा

K. IV, 11.

*रजोभिः स्यन्दनो

R. IV, 29.

रणः प्रववृते

R. XII, 72.

रणाङ्गणे

K. XVI, 50.

रणे बाण

K. XVI, 24.

*रणे ऽभ्यमित्री

R. p. 177.

रणोत्सुकेना

K. V, 1.

रतिखेद

V. IV, 71.

रतिद्वितीयेन

K. IX, 4.

रतिश्रम

Rs. IV, 6.

रतिस्रथं

K. IX, 21.

रतिस्मरौ

R. VII, 15.

*रतेर्गृहीता

R. VI, 2.

रत्नच्छाया

M^d. I, 15.

रत्नमिति न

V. V, 5.

रथस्य कर्णा

K. IX, 23.

रथस्य केशा Voir रथाश्वकेशा

रथाङ्ग नाम (नामन्)

V. IV, 37.

रथाङ्गनाम्नो

R. III, 24.

रथात्स यन्त्रा

R. XIV, 52.

रथाश्वकेशा

K. XV, 31.

रथिनो रथिभि

K. XVI, 46.

रथी निषङ्गी

R. VII, 56.

रथेनानुद्वात

Ś. d. VII, 33; b. 219; k. 141, 5.

रथो रथाङ्ग

R. VII, 41.

*रथ्यं द्वेष्टि

Ś. d. VI, 5; b. 154; k. 97, 15.

रथ्यः प्रदोष

Rs. p. 80.

*रम्याणि वीक्ष्य

Ś. d. V, 2; b. 126; k. 76, 5.

रम्यान्तरः

Ś. d. IV, 11; b. 106; k. 66, 1.

रम्यास्तपो

Ś. d. I, 13; b. 13; k. 6, 14.

रराज तेषां

K. XIII, 8.

रवः प्रगल्भा Voir महास्वनः

रविप्रभो

Rs. I, 20. (Sb. 1704.)

रविमाविशते (°वसते)

V. III, 7.

रवेर्मयूखे

Rs. I, 13 (Sb. 1703).

रसातलादादि

R. XIII, 8.

*रसान्तराण्येक

R. X, 17.

°रहः प्रत्यासत्तिं

Ś. b. 92; k. 53, 9.

राघवान्वित

R. XI, 35.

राघवास्त्र

R. XII, 51.

राघवोपि

R. XI, 89.

राघवो रथ

R. XII, 96.

राजन्म्रजासु

R. XV, 47.

राजर्षिवंशस्य

R. XIV, 37.

राजसत्त्व

R. XI, 90.

राजापि तद्
R. XII, 10.

राचावना
R. XVI, 20.

राचिद्वि
R. XVII, 49.

राचिर्गता
R. V, 66.

राचिवृत्त
K. VIII, 10.

राम इत्यभि
R. X, 67.

राम नाम
R. XI, 68.

*राममन्मथ
R. XI, 20.

रामं पताति
R. XII, 84.

रामस्त्वासन्न
R. XII, 24.

रामस्य मधुरं
R. XV, 34.

रामाज्ञया
R. XIII, 74.

रामादेशा
R. XV, 9.

रामोपि सह
R. XII, 20.

रावणध्वनि
K. VIII, 24.

*रावणस्यापि
R. XII, 91.

*रावणावग्रह
R. X, 48.

रावणावरजा
R. XII, 32.

°रुचिरकनक
Rs. p. 79.

*रुदता कुत
R. VIII, 85.

°रुदितेन न सा
R. p. 253.

रुद्धनिर्गमन
K. VIII, 60.

*रुद्धापाङ्ग
M^d. II, 34.

रुषा मिषो
K. XVI, 32.

*रूपं तदोजस्वि
R. V, 37.

रूपे गीते
R. XV, 65.

°रेजतुश्च सुतरां
R. p. 327.

रेजे सुरारि
K. XVII, 23.

रेखामात्र
R. I, 17.

रेखाविभक्तः
K. VII, 18.

रेरे हंसा
V. IV, 34.

रे शम्भुतापस (°तांतव)
K. XVII, 13.

रोमोद्गमः
K. VII, 77.

रौद्रं सुदु
K. X, 55.

रौद्रेण दह्य
K. X, 14.

ल

लए पेक्खख

V. IV, 67.

+ लक्ष्मीकृतस्य

Sl. (B 189 b).

लक्ष्मणः प्रथमं

R. XII, 39.

लक्ष्मणानुचर

R. XI, 6.

लक्ष्मीक्रीडा

Śp. 3644; Sb. 2005; Bp. 258;
Sc. XXVIII, 1; Sr. VI, 143; St.
32; At. p. 11.

लक्ष्यते स तद्

R. XI, 59.

लक्ष्योक्तस्य

R. IX, 57.

लम्बद्विरेफं

K. VII, 16.

* लम्बद्विरेफाञ्जन

K. III, 30.

° लघयति स्मन

R. p. 274.

लङ्घेश्वर

R. XIII, 78.

* लज्जा तिरश्चां

K. I, 48.

लतागृह

K. III, 41.

लताप्रतानो

R. II, 8.

लब्धपालन

R. XIX, 3.

लब्धप्रतिष्ठाः

K. II, 27.

लब्धप्रश्मन

R. IV, 14.

लब्धान्तरा

R. XVI, 7.

लब्धासदो

M. I, 17.

लब्धा धनु

K. XV, 36.

° ललाटवद्ध

R. p. 206.

ललाटोदय

R. I, 83.

ललितविभ्रम

R. IX, 36.

° ललिताप्सरो Voir सुरयुव

लवणेन विलुप्ते

R. XV, 2.

लाङ्गलविचेप

K. I, 13.

* लिङ्गैर्मुदः

R. VII, 30.

लीनद्विरेफं Voir लम्बि

लीलारसाभिः (° लसाभिः)

K. XIII, 26.

लोकान्तरमुखं

R. I, 69.

लोकेन भावी

R. XVIII, 38.

° लोलां दृष्टि

Ś. b. p. 16.

लोहितार्क

K. VIII, 75.

लौक्यमेत्य

R. XIX, 19.

व

वंशस्थितिं

R. XVIII, 31.

वक्रः पन्था

M^a. I, 28.

वङ्गानुत्थाय

R. IV, 36.

वचसेव

R. XII, 92.

वचस्यवसिते (उपरते)

K. II, 53.

वचोभिराश

V. III, 9.

वचोभिर्मधुरैः

K. X, 9.

वत्सस्य होमार्थ

R. II, 66.

वत्सोत्सुकापि

R. II, 22.

वधनिर्धूत

R. XII, 57.

वधूं द्विजः

K. VII, 83.

वधूर्भक्तिमती

R. I, 90.

वधूर्विधात्रा

K. VII, 87.

वनद्विपानां

Rs. II, 15.

*वनान्तरादुपा

R. I, 49.

† वनिताकर

Śp. (un ms.).

*वनेचराणां

K. I, 10.

वनेषु साय

R. XVI, 47.

वन्यवृत्तिरिमां

R. I, 88.

*वपुर्विरूपाक्ष

K. V, 72.

वपुषा करणी

R. VIII, 38.

वयसां पङ्क्तयः

R. XV, 25

वयोरूप

R. XVII, 43.

वयोवेष

R. XV, 67.

वरतरसुर Voir बलवदसुर

वर्गावुभौ

K. VII, 53.

*वर्णप्रकर्षे

K. III, 28.

वर्णोदकैः

R. XVI, 70.

वर्षातिकाल

K. XVII, 35.

वल्मीकार्ध

Ś. d. VII, 11; b. 197; k. 125, 4.

† ववुरेव मल

Sm. II, 22.

*वशिष्ठधेनो

R. II, 19.

वशिष्ठमन्त्रो

R. V, 27.

वशिष्ठस्य गुरो

R. XVII, 38.

वशी विवेश

R. XV, 38.

वशी सुत

R. XVIII, 13.

*वसने परि

Ś. d. VII, 21; b. 207; k. 134, 5.

वसन्त तस्यां

R. XVI, 42.

वसौकसारा

R. XVI, 10.

वहन्ति वर्षन्ति

Rs. II, 19 (ed. Lipsiæ, 1840).

*वागर्थाविव

R. I, 1.

वाङ्मनः कर्मणि

R. XV, 81.

वाचंयमत्वा

R. XIII, 44.

वाचं न

Ś. d. I, 28; b. 30; k. 19, 5.

*वाच्यस्त्वया

R. XIV, 61.

वाता ववुः

K. XI, 37.

वातोद्धतं Voir बलोद्धतं

वापी चास्मि

M^d. II, 15.

वापीजलानां

Rs. VI, 3.

वापीष्विव

R. XVII, 64.

वामनाश्रम

R. XI, 22.

वामशास्त्राः

M^d. II, 35.

वामं सन्धि

M. II, 7.

वामेतरस्तस्य

R. II, 31.

°वायव्यास्त्र

R. p. 106.

वारणस्वनित Voir रावणध्वनित

वार्षिकं संजहा

R. IV, 16.

वाष्पासारा

M. III, 20.

वासराणि कति

K. VIII, 13.

वासश्चिन्नं

M^d. II, 13.

वासार्थं हर

V. II, 19.

विकचकमल

Rs. III, 26.

विकचनव

Rs. I, 24.

विकस्वराभोज

K. XII, 23.

विकीर्णसप्तर्षि

K. V, 37.

विक्रमव्यति

R. XII, 93.

विग्रहाच्च

R. XIX, 38.

विचित्रचञ्च

K. XII, 5.

विचिन्तयन्ती

Ś. d. IV, 1; b. 94; k. 55, 10.

विच्छित्तिशेषैः

Ś. d. VII, 5; b. 191; k. 122, 16.

विजानता भावि

K. XV, 28.

विज्जञ्जर

V. IV, 23.

+वितरति गुरु

Śp. 414.

वितानसहितं

R. XVII, 28.

विदितं तथ

R. X, 39.

+विदितं ननु

Pr. IV, 67; Sv. IV, 22; Sy. 8^a (?);Bp. 297; Z. D. M. G. 36,
p. 310.

विदितं वो

K. VI, 26.

विद्धि चात्त

R. XI, 76.

*विद्युत्स्वन्तं ललित

M^a. II, 1.

विद्युस्त्वता

K. XVII, 42.

विद्युस्त्वता

V. IV, 13.

विद्वानपि

R. XV, 94.

विधिना कृत

K. IV, 31.

विधिप्रयुक्त

K. VI, 52.

विधिप्रयुक्तां

K. V, 32.

विधेः सायन्तन

R. I, 56.

विधेरधिक

R. XV, 62.

विधेरभोधं

K. XII, 46.

विध्वस्य तेन

K. XVII, 28.

विनम्रदेवा

K. XI, 21.

विनयन्ते स्म

R. IV, 65.

विनाशात्तस्य

R. XV, 21.

विनीताध्व

R. IV, 67.

विन्ध्यस्य संस्तम्भ

R. VI, 61.

विन्यस्तवैदूर्य

K. VII, 10.

विन्यस्तशुल्का

K. VII, 15.

विपत्प्रतीकार

K. V, 76.

विपत्रपुष्पां

Rs. II, 14.

विपाटयन्त्यः Voir निपातयन्त्यः

विपाण्डवं Voir विपाण्डुरं

विपाण्डुरं कीटर

Rs. II, 13.

विपुलं नितम्ब

M. III, 7.

विप्रोषितकुमा

R. XII, 11.

विबुधैरसि

K. IV, 19.

विभक्तात्मा

R. X, 65.

विभवेपि सति

R. VIII, 69.

विभावसुः सारथि

R. III, 37.

विभिन्नं धन्वि

K. XVI, 12.

विभूषणप्रत्यु

R. XVI, 80.

विभूषणोज्झासि

K. V, 78.

*विमुच्य सा

K. V, 8.

*विरक्तसन्ध्या

R. XIII, 64.

विरचितपदं

M. V, 2.

विरचिता मधु

R. IX, 32.

+विरम नाथ

Sp. 3676.

विरुद्धतः Voir दिवौकसोबो

विरोधिनां शोणित (विग्रह)

K. XIV, 11.

विरोधिसत्त्वो

K. V, 17.

विलपन्निति

R. VIII, 70.

*विललाप स

R. VIII, 43.

विलासिनीविभ्रम

R. VI, 17.

विलुप्तमन्तः

R. XVI, 59.

विलोकिताः कौतुक

K. XIV, 30.

विलोक्य धूलि

K. XIV, 37.

विलोक्य यत्र

K. IX, 40.

विलोचनं दक्षिण

R. VII, 8.

विलोचनं दक्षिण

K. VII, 59.

विलोचनेन्दी

Rs. II, 12.

विलोलनेत्रो

Rs. II, 9.

*विवक्षता दोष

K. V, 81.

विवस्वतातीक्ष्ण

Rs. I, 18.

विवादे दर्शयि

M. I, 19.

विविचोर्यदिदं (°बुर्यदहं)

V. II, 5.

*विवृण्वती शैल

K. III, 68.

°विशदचन्द्र

R. p. 270.

विश्रमर्ण

R. IV, 74.

विशीर्णतल्पा

R. XVI, 11.

विशष्ककण्ठा

Rs. I, 15.

विशृङ्खलं पत्र

K. IX, 3.

विश्रान्तः सन्

M^d. I, 27.

विश्वावसुप्रा

K. VII, 48.

विषादलुप्त

R. III, 40.

विष्णुपादो

K. X, 31.

विस्मजन्तो मुख

K. XVI, 8.

*विस्मज स्मन्दरि

M. IV, 13

विस्मष्टपार्श्वा

R. II, 9.

*विस्मष्टरागा

K. V, 11.

विस्रस्तमंसा

R. VI, 14.

+विहाय कम

Sh. 28b, 63; Sr. I. 16.

विहाय सा Voir विमुच्य सा

वीक्ष्य वेदि

R. XI, 25.

वीचिचोभ

M^d. I, 29.

वीचिलोल

R. XI, 8.

वीज्यते स

K. II, 42.

वीराणां विषमै

K. XVI, 23.

वीराणां शस्त्र

K. XVI, 27.

*वीरासनै

R. XIII, 52.

वृक्षेशया यष्टि

R. XVI, 14.

वृत्तं (तः) तेनेद

K. II, 56.

वृत्तं रामस्य

R. XV, 64.

*वृत्तानुपूर्वे

K. I, 35.

°वृथैव संकल्प

Ś. b. 58.

वृन्ताच्छ्रयं

R. V, 69.

*वेणीभूत

M^d. I, 30.

+वेणी विड

Śp. 3378.

वेणुना दशन

R. XIX, 35.

*वेदान्तेषु य

V. I, 1.

बेलानिलः

R. XIII, 16.

बेलानिलाय

R. XIII, 12.

वेश्मानि रामः

R. XIV, 15.

वैखानसं कि

Ś. d. I, 24; B. 26; K. 16. 13.

वैदर्भनिर्दिष्ट

R. VI, 3.

*वैदेहि पश्चा

R. XIII, 2.

वैमानिकाः

R. X, 46.

*वैवस्वतो मनु

R. I, 11.

वैवाहिकीं तिथिं

K. VI, 93.

वैवाहिकैः कौत

K. VII, 2.

वोढा कुरवक

M. III, 9.

व्यधुर्बहि

K. IX, 32.

*व्यपदेशमावि

Ś. d. V, 21; b. 138; k. 83, 16.

व्याघ्रानभी

R. IX, 63.

व्यादिदेश गणशो

R. XI, 43.

व्यावृत्तगति

K. II, 35.

*व्याहृता प्रति

K. VIII, 2.

*व्यूहोरस्कः

R. I, 13.

व्यूहावुभौ

R. VII, 54.

व्यूह्य स्थितः

R. XVIII, 51.

व्योम क्वचिद्रजत

Rs. III, 4.

व्योम पश्चिम

R. XIX, 51.

व्योमस्तलं

K. XVII, 44.

व्रणगुरु

R. IX, 28.

व्रताय तेना

R. II, 4.

श

शक्तिर्ममा

K. XIII, 16.

शक्या हता (हता)

K. XVII, 51.

शक्यमङ्गलिभि

K. VIII, 72.

शक्यमरविन्द (°क्यो°)

Ś. d. III, 5; b. 60; k. 37, 5.

शक्यमोषधि

K. VIII, 62.

शक्येष्वेवा

R. XVII, 56.

शङ्खस्वना

R. VII, 64.

शङ्खान्तर

K. VII, 33.

शठ इति

M. III, 19.

शतैस्तमच्छा

R. III, 43.

शत्रुघातिनि

R. XV, 36.

शब्दाख्येयं

M^d. II, 42.

शब्दादि निर्विश्व

R. XVIII, 3.

शब्दादीन्

R. X, 25.

*शब्दायन्ते मधुर

M^d. I, 57.

शमप्रधानेषु

Ś. d. II, 7; b. 40; k. 27, 8.

शममेष्टति

Ś. d. IV, 21; b. 116; k. 72, 15.

शमयति गजा

V. V, 18.

शमितपत्र

R. IX, 12.

शम्भोरम्भो

K. X, 26.

शम्भोः शिरो

K. XI, 47.

शय्यागतेन

R. X, 69.

शय्यां जह

R. V, 72.

शरकाण्ड

M. III, 8.

शरच्चर (°द्वलत्)

K. XIV, 4.

शरण्यः सकल

K. X, 10.

शरदि कुसुम (कुसुद)

Rs. III, 22.

शरीरं क्षामं

M. III, 1.

*शरीरमात्रेण

R. V, 15.

शरीरसादाद्

R. III, 2.

शरीरस्त्व

R. IV, 78.

शशंस तुल्य

R. IV, 72.

शशाम वृध्य

R. II, 14.

°शशिकरविशद

Ś. b. 63.

*शशिनमुप

R. VI, 85.

शशिनं पुन

R. VIII, 56.

शशिना सह

K. IV, 33.

शस्त्रच्छिन्न

K. XVI, 30.

शस्त्रभिन्ने

K. XVI, 22.

शस्त्रास्त्रविद्या

K. XII, 21.

शहजे (°जं) किलजे

Ś. d. VI, 1; b. 150; k. 91, 5.

*शान्तमिद

Ś. d. I, 15; B. 15; K. 7, 14.

*शापादसि

Ś. d. VII, 32; b. 218; k. 140, 13.

*शापान्तो मे

M^d. II, 49.

*शापोप्यदृष्ट

R. IX, 80.

शासनं पशु

K. XII, 58

शिखरासक्त

K. VI, 40.

शिरसा प्रणि

K. IV, 17.

शिरसा प्रथम

M. I, 3.

शिरांसि वर

K. XVI, 28.

शिरसि वकुल

Rs. II, 24.

शिरीषपुष्पा

K. I, 41.

शिरीषपुष्पाधिक

R. XVIII, 45.

शिरोरुहैः श्रोणि

Rs. II, 18.

शिलाशयां ता

K. V, 25.

शिलीमुखोत्कृत्त

R. VII, 49.

शिष्टा क्रिया

M. I, 16.

शिष्यतां निधु

K. VII, 17.

शीतांशुका Voir सितांशुका

शुचौ चतुर्णां

K. V, 20.

शुद्धमाविल

R. VIII, 57.

*शुद्धान्त

Ś. d. I, 16; B. 16; K. 9, 5.

शुभ्रैरभं

K. X, 44.

शुशुभिरे स्मित

R. IX, 37.

शुशुभे तेन

R. XVII, 29.

*शुश्रूषस्व गुरुन्

S. d. IV, 18; b. 113; k. 70, 5.

शूलिनः कर

K. VIII, 7.

शेफालिका

Rs. III, 14.

शेषान्मासान्

M^d. II, 26.

शलः संपूर्ण

K. VI, 85.

*शैलात्मजापि

K. III, 75.

शलानामव

S. d. VII, 8; b. 194; k. 123, 17.

शैलोपमः

R. V, 46.

*शैशवेभ्यस्त

R. I, 8.

शोचनीयासि

R. XV, 43.

रमश्रुप्रवृद्धि

R. XIII, 71.

श्यामा लताः

Rs. III, 18.

*श्यामास्वङ्गं

M^d. II, 43.

*श्रेणपक्ष

R. XI, 60.

श्रुतदह

R. VIII, 25.

श्रुतस्य यायाद्

R. III, 21.

*श्रुताप्सरो

K. III, 40.

श्रुतिसुख

R. IX, 35.

श्रुत्वा तथा

R. XII, 13.

श्रुत्वा तस्य

R. XV, 44.

श्रुत्वा रामः

R. XII, 66.

*श्रुत्वा वात

M^d. p. 251.

श्रुत्विति वाक्य (वाचं)

K. XI, 9.

श्रुत्विति वाचं

K. XV, 39.

श्रियः पद्म

R. X, 8.

श्रीनीलकण्ठ

K. XII, 26.

श्रेणीबन्धा

R. I, 41.

श्रोत्राभिराम

R. II, 72.

स्नाध्यस्त्यागो

R. XV, 61.

श्वगणिवागु

R. IX, 53.

श्वश्रूजनं सर्व

R. XIV, 60.

श्वश्रूजनानु

R. XIV, 13.

श्वसिति विहग

Rs. I, 23.

स

संयुगे सांयु

K. II, 57.

संरम्भं मैथिली

R. XII, 36.

संरुद्धचेष्टस्य

R. II, 43.

संरोपिते

Ś. d. VI, 24; b. 175; k. 112, 14.

संहारविक्षेप

R. V, 45.

स एवमुक्त्वा

R. III, 52.

स कदाचिद्

R. VIII, 32.

सकलविवुध

K. XIII, 51.

स कक्षपः

K. XIII, 46.

स कार्तिकेयः

K. XIII, 30.

स किल

R. IX, 20.

स किलाश्रम

R. VIII, 14.

स किंववन्तीं

R. XIV, 31.

स कीचकै

R. II, 12.

स कुलो

R. XVII, 5.

स कृत्तिवासा

K. I, 54.

स चेमधन्वान

R. XVIII, 9.

सखा दशरथ

R. XV, 31.

सखी तदीया

K. V, 52.

सख्युक्ते स

Ś. d. VI, 30; b. 184; k. 117, 15.

स गत्वा

R. XV, 95.

स गां मदीयां Voir सुतां तदीयां

स गुणानां

R. XVII, 67.

स गुप्तमूल

R. IV, 26.

स गोपतिं

K. VII, 37.

संकल्पितं

Ś. d. IV, 13; b. 108; k. 67, 6.

संक्रन्दनः स्यन्द

K. XII, 3.

संचिष्येत क्षण

M^a. II, 47.

संगमनीयो

V. IV, 64.

संगमाय निशि

R. XIX, 33.

सङ्गेन वो

K. XV, 42.

संग्रामनिर्विष्ट

R. VI, 38.

सङ्ग्रामं प्रलयाय

K. XV, 53.

संग्रामस्तुमुल

R. IV, 62.

सङ्ग्रामानन्द

K. XV, 5.

स चण्डिभृङ्गि

K. XII, 8.

स चतुर्धा

R. X, 84.

सचन्दनाम्बु

Rs. I, 8.

स च प्राप

R. XV, 15.

स चानुनीतः

R. V, 54.

स चाप

R. VII, 66.

स चापमुत्सृज्य

R. III, 60.

*स च्छिन्नबन्ध

R. V, 49.

*स च्छिन्नमलः

R. VII, 43.

*स जघान

R. p. 386.

स जहार

R. XII, 29.

स जातकर्म

R. III, 18.

*संचारपूतानि

R. II, 15.

*संचारिणी दीप

R. VI, 67.

स तच्च

R. XV, 89.

स तत्र मञ्चेषु

R. VI, 1.

*स तथेति प्रति

K. VI, 3.

स तथेति विने

R. VIII, 91.

स तद्वक्तं

R. XV, 52.

स तपः प्रति

R. VIII, 80.

स तावद्

R. XVII, 17.

स तावा

R. XV, 71.

*सतीमपि

Ś. d. V, 17; b. 135; k. 81, 13.

स तीरभूमौ

R. XVI, 55.

स तीर्त्वा

R. IV, 38.

स तेजो

R. X, 54.

स ते दुहि

R. VI, 78.

सतोचनम्रा Voir सितोत्पला

स तौ कुश

R. XV, 32.

सत्यमर्काच्च

K. VI, 19.

सत्यामपि तपः

R. I, 94.

सत्रान्ते सचिव

R. IV, 87.

स त्वं निवर्तस्व

R. II, 40.

स त्वनेक

R. XIX, 53.

स त्वमेका Voir सुतां तदीयां

स त्वं प्रशस्ते

R. V, 25.

*स त्वं मदीयेन

R. II, 45.

स दक्षिणं

R. VII, 57.

*स दक्षिणा

R. III, 70.

स ददर्श

R. XV, 39.

सदयं बुभुजे

R. VIII, 7.

सदा मनोज्ञं

Rs. II, 6.

स दुर्निवारं

K. XIV, 2.

स दुष्प्रापयशः

R. I, 48.

सदेवदारु

K. III, 44.

स देवमातु

K. XIII, 45.

सद्यः प्रवालो

K. III, 27.

सद्योनिष्ठता

K. XV, 30.

सद्योविभिन्ना

K. XV, 16.

स द्वारपालेन

K. XV, 7.

स द्विनेत्रं (°त्रः)

K. II, 30.

स धर्मस्थं

R. XVII, 39.

स धातु

R. XVI, 32.

स नन्दिनी

R. II, 69.

*स नर्मदा

R. V, 42.

°स निनाय

R^d. p. 236.

*स निर्दिष्ट

R. IV, 51.

स निवेश

R. XV, 97.

स नीविमाना

R. XVI, 68.

स न्यस्तचिह्न

R. II, 7.

संतप्तानां त्व

M^d. I, 7.

सन्तस्तस्या

R. XVII, 72.

सन्तानकतरु

K. VI, 46.

संतानकमयी

R. X, 77.

संतानकाकीर्ण

K. VII, 3.

संतानकामाय

R. II, 65.

संतानश्रवणा

R. XV, 14.

संतानार्थाय

R. I, 34.

संदष्टकुसुम

Ś. d. III, 16; b. 73; k. 43, 5.

संदष्टवस्त्रे

R. XVI, 65.

संधानमात्र

K. XVII, 26.

सन्ध्यायनु

K. VIII, 44.

संध्याध

R. XII, 28.

सपत्रलेखेषु

Rs. VI, 7.

सपदि मुकुलि

K. III, 76.

स परार्थ

R. VIII, 27.

संपल्ललोत्तीर्ण

R. II, 17.

स पावका

K. IX, 18.

स पितुः

R. XVII, 2.

स पुरं

R. XVII, 32.

स पूर्वजन्मा

R. XVIII, 50.

स पूर्वजानां

R. XVI, 34.

स पूर्वतः

R. III, 42.

स पृष्ठः

R. XV, 41.

स पौरकार्याणि

R. XIV, 24.

सप्तच्छदक्षीर

R. V, 48.

सप्तर्षिहस्ता

K. I, 16.

सप्तसामो

R. X, 21.

स प्रजागर

K. VIII, 88.

स प्रतस्थे

R. XII, 67.

स प्रतापं

R. IV, 39.

स प्राप

R. XII, 65.

स प्रापदप्राप्त

K. VII, 50.

स प्रिपामुख

K. VIII, 90.

स प्रीतियोग

K. VII, 55.

सफेनलोला (°लाला)

Rs. I, 21.

*स बभूव

R. VIII, 4.

सभद्रमुखं

Rs. I, 17.

सभाजना

R. XIV, 18.

°स भोगिभोगा

R. p. 140.

समञ्जुरश्च

R. IV, 47.

*समतया वसु

R. IX, 6.

समदमधु

Rs. VI, 27.

समदिवस

K. VIII, 91.

समदुःखसुखः

R. VIII, 65.

°समपृच्यत भूपति

R. p. 225.

सममापन्न

R. X, 59.

°सममेव नरा

R. p. 234.

*सममेवं समा

R. IV, 4.

*समर्थये यत्

V. IV, 68.

स माधवेना

K. III, 23.

स मानसीं

K. I, 18.

समानेपि

R. X, 81.

समाप्तविद्येन

R. V, 20.

*स मारुति

R. XII, 78.

°समीक्ष्य पुत्रस्य

R. p. 71.

समीचिवांसो

K. IX, 45.

समुच्छितेन Voir समुत्थितेन

समुत्थितेन चि

K. XIV, 28.

समुन्नतखेद

Rs. I, 7.

समुद्धृताशेष

Rs. I, 19.

समुद्यतखेद Voir समुन्नतखेद

समुद्रपत्न्यो

R. XIII, 58.

स मुहूर्त

R. XV, 45.

स मृगमय

R. V, 2.

समेत्य दैत्या

K. XV, 3.

समेत्य सर्वे

K. XIII, 50.

°समेचिवान्धु

R. p. 294.

स मौलरक्षो

R. XIV, 10.

संपत्तविसूर

V. IV, 19.

संपत्स्यते वः

K. II, 54.

संपन्नशालि

Rs. III, 16.

संपद्यकुसुम Voir संदद्यकुसुम

संबन्धमाभाषण

R. II, 58.

संभाव्य भर्तार

R. VI, 50.

संमिलद्भि

K. X, 33.

°संमिलन्ति न

Ś. b. 59.

संमोचितः सत्त्व

R. V, 56.

संमोहनं नाम

R. V, 57.

सम्यक्स्वयं

K. XVII, 15.

सम्यग्भिनीत

R. VIII, 94.

*स ययौ

R. IV, 28.

सरलासक्त

R. IV, 75.

*सरसिजमनु

Ś. d. I, 18; B. 19; K. 10, 1.

सरसि नलिनी

V. IV, 39.

सरसीध्वर

R. I, 43.

स राजकु

R. XVII, 27.

स राजलोकः

R. VII, 31.

स राज्यं

R. IV, 1.

स रावण

R. XII, 55.

सरितः कुर्वती

R. IV, 24.

*सरित्समुद्रा

R. XIV, 8.

स रोषदष्टा

R. XII, 58.

सर्पस्येव शिरो

R. XVII, 63.

सर्वः कल्ये (कल्ये)

V, III, 1.

*सर्वचित्तिभृतां

V. IV, 51.

सर्वज्ञस्त्व

R. X, 20.

सर्वत्र नो वार्त्त

R. V, 13.

सर्वशेष

K. VI, 9.

सर्व सखे

K. III, 12.

सर्वस्मरतु

V. V, 25.

सर्वाङ्गीणः

V. V, 11.

सर्वातिरिक्त

R. I, 14.

सर्वान्तः पुर

M. II, 15.

सर्वाभिः सर्वदा

K. II, 34.

सर्वाशोक

M. V, 5.

सर्वासु मातृ

R. XIV, 22.

सर्वैर्बलाङ्गै

R. VII, 59.

सर्वोपमा

K. I, 49.

स लक्षणं

R. XIV, 44.

स ललित

R. IX, 70.

सलीलमङ्ग

K. XII, 18.

स वासवेना

K. III, 2.

स विद्वमात्रः

R. V, 51.

स विमु

R. XV, 102.

सविभ्रमैः सस्मित

Rs. I, 12.

स विलक्ष्य (°ब)

K. X, 4.

स विवेश

R. VIII, 74.

*स विश्वजित

R. IV, 86.

स विसृष्ट

R. XII, 18.

सविस्मय Voir सुविस्मय

स वृत्तचूल

R. III, 28.

स वेलावप्र

R. I, 30.

स व्यबुध्यत

K. VIII, 85.

सव्यापारा

M^d. II, 27.

स शंकर

K. IX, 12.

स शायो न

R. I, 78.

*स शुश्रुवा

R. XIV, 46.

सशोणितैस्तेन

R. VII, 65.

ससत्त्वमादाय

R. XIII, 10.

स संनिपात्या

R. XIV, 36.

ससीकरा (°शी°)

Rs. II, 1.

स सीता

R. XII, 9.

स सेतुं

R. XII, 70.

स सेनां

R. IV, 32.

स सैन्य

R. IV, 45.

ससैन्यश्चान्व

R. XII, 14.

सस्वजे प्रिय

K. VIII, 14.

स स्वयं चरण

R. XIX, 26.

स स्वयं ग्रह

R. XIX, 14.

सहचरि

V. IV, 2.

सहचरिदुक्खा

V. IV, 3.

स हत्वा लव

R. XV, 26.

*स हत्वा वालि

R. XII, 58.

सहस्रेण दृशा

K. X, 2.

स हि देवः

K. II, 58.

स हि प्रथम

R. XII, 16.

स हि सर्वस्य

R. IV, 8.

सहेलहास

K. XIII, 13.

*सा किला

R. XII, 5.

सा केतु

R. XVI, 26.

साक्षात् प्रिया

Ś. d. VI, 16; b. 166; k. 105, 10.

साक्षाद्दृष्टो

K. VI, 22.

सा गौरसिद्धा

K. VII, 7.

साङ्गे च वेद

R. XV, 33.

सा चूर्णगौरं

R. VI, 83.

सातिरेक

R. XIX, 12.

सा तीर

R. XVI, 56.

सा दृष्ट

R. XIV, 28.

सा दुर्निमित्तो

R. XIV, 50.

सा दुष्प्रधर्षा

R. II, 27.

साधयाम्यह

R. XI, 91.

सा निन्दन्ती

Ś. d. V, 30; b. 148; k. 89, 11.

सा नीयमाना

R. XIV, 48.

सानुप्लवः

R. XIII, 75.

सान्द्रप्रमोदात्

K. XIII, 18.

सान्द्रैः सुरा (°न्द्रे)

K. XIV, 36.

सान्ध्यमस्त

K. VIII, 54.

सान्निध्ययोगा

R. VII, 3.

सा पाटलायां

R. II, 29.

सापि प्रणय

R. X, 57.

सा पौरा

R. XII, 3.

सा बाण

R. XII, 50.

*सा भूधराणा

K. I, 22.

सा मङ्गल

K. VII, 11.

*सामन्तमौलि

V. III, 19.

सा मन्दुरा

R. XVI, 41.

सामभिः सह

K. VIII, 41.

सामिञ्च संभावि

V. II, 12.

सायन्तने सवन

Ś. d. III, 25; b. 93; k. 53, 13.

*सा युनि

R. VI, 81.

*सा राजहंसै

K. I, 34.

सा लाजधूमा

K. VII, 81.

सा लुप्तसंज्ञा

R. XIV, 56.

सा वक्र

R. XII, 41.

सा शूरसेना

R. VI, 45.

सा सद्यस्ता

M². II, 32.

सा संभवद्भिः

K. VII, 21.

सा साधु

R. XVI, 5.

सा सीतामङ्ग-

R. XV, 84.

सा सीतासंनि

R. XII, 33.

सा सुदुर्वि

K. X, 40.

साहं तपः

R. XIV, 66.

सिंहकेसर

K. VIII, 46.

सिताशुंका

V. III, 12.

सितेषु हर्म्येषु

Rs. I, 9.

सितोत्पलाभा

Rs. II, 16.

सिध्यन्ति कर्मसु

Ś. d. VII, 4; b. 190; k. 122, 10.

सीकरव्यति

K. VIII, 31.

*सीतां हित्वा

R. XIV, 87.

सीता तमुत्थाप्य

R. XIV, 59.

सुकान्तकान्ता

K. IX, 2.

सुखपरस्य

Ś. d. VII, 3; b. 189; k. 122, 7.

सुखश्रवा

R. III, 19.

सुखाश्रु (°स्र)

K. XI, 25.

सुगन्धिनिःश्वासविक

Rs. V, 10.

सुगन्धिनिश्वासविवृ

K. III, 56.

सुजातसिन्दुर

K. XIV, 24.

सुज्ञा विज्ञाय

K. X, 58.

सुतनुद्दयात्

Ś. d. VII, 24; b. 210; k. 135, 8.

सुतां तदीयां

R. I, 81.

सुतीक्ष्णमुच्चै Voir अभीक्ष्णमुच्चै

सुते शिशवेव

R. XVIII, 35.

सुतौ लक्षण

R. X, 71.

सुधासारै

K. X, 39.

सुबद्धया Voir स्वबद्धया

सुबिम्बितस्य

K. IX, 41.

सुभक्तिभाजा

R. XII, 31.

सुभगसलिला

Ś. d. I, 3; b. 3; k. 2, 12.

सुभद्रमुखं Voir समद्रमुखं

सुमङ्गलोपाय

K. XI, 35.

सुरगज इव

R. X, 86.

°सुरतरुचि

Rs. p. 44.

°सुरतश्चमवारि

R. p. 239.

सुरतश्चमसम्भृ

R. VIII, 51.

सुरत्वरा Voir सुरालया

सुरद्विषोप

K. XIII, 34.

सुरपरिवढः

K. XII, 60.

°सुरभिसंगम

R. p. 269.

सुरयुवति

Ś. d. II, 8; b. 42; k. 28, 11.

सुरसुन्दरि

V. IV, 58.

सुराः समभ्य

K. III, 20.

°सुराः समुद्दीच्य

K. p. 77.

सुराः सुरा (पुरा; सुना)

K. XII, 40.

सुराङ्गनानां

K. XIII, 24.

सुरारिनाथस्य

K. XV, 12.

सुरारिलक्ष्मी

K. XIV, 17.

सुरालयश्री

K. XIV, 3.

सुरालयालोक

K. XIII, 12.

सुरासुरैः Voir गुहो ऽसुरैः

सुरेन्द्रमात्रा

R. III, 11.

सुवदना

R. IX, 33.

सुवासितं हर्म्य

Rs. I, 3.

सुविस्मया

K. XI, 19.

सुसाधु Voir तं साधु

सुस्नातानां

K. X, 45.

*सूर्याचन्द्रमसौ

V. IV, 38.

सूर्योदये

M. IV, 7.

सेकान्ते मुनि

R. I, 51.

सेनानिवेशा

R. VII, 2.

सेनापतिं नन्दन

K. XV, 1.

सेनापरिच्छद

R. I, 19.

सेयं मदीया

R. XIII, 63.

सेयं स्वदेहा

R. II, 55.

सेव्यमानौ सुख

R. I, 38.

सैकतं च

R. XIX, 40.

*सैषा स्थली

R. XIII, 23.

सोधिकार

R. XIX, 4.

सो ऽनुमान्य

K. VIII, 21.

सोन्मादहंस

Rs. III, 11.

सोपश्रुत् प्रणि

R. I, 74.

सोपानमार्गेषु

R. XVI, 15.

सो ऽभिगम्य किल Voir कौशिकेन स

सो ऽयमानत

K. VIII, 42.

सोस्त्रमुग्र

R. XI, 28.

सोस्त्रव्रजे

R. VII, 60.

सोहं सपर्या

R. V, 22.

सो ऽहं तृष्णा

K. VI, 27.

सोहं दाश

R. X, 44.

सोहमाजन्म

R. I, 5.

सोहमिज्या

R. I, 68.

सौभाग्यैः खलु

K. X, 51.

सौमित्रिणा तदनु

R. XIII, 73.

सौमित्रिणा सावर

R. XIV, 11.

सौमित्रेर्निशितै

R. XV, 20.

सौरभ्यलुब्ध

K. XIII, 27.

खलन्महेभं

K. XV, 23.

°स्तनन्धयन्तं

R. p. 194.

°स्तनन्धयन्तं तन

K. p. 129.

स्तनन्यस्तो

Ś. d. III, 7; b. 62, k. 38, 6.

स्तनेषु हाराः

Rs. VI, 6.

स्तम्भेषु योषि

R. XVI, 17.

स्तुत्या पुरा

K. XII, 47.

स्तुयमानः क्षणे

R. XVII, 15.

स्तुयमानः स

R. XVII, 73.

स्त्रीणां विहाय (निनाय)

Rs. III, 25.

स्त्रीणामशिक्षि

Ś. d. V, 22, b. 139; k. 85, 8.

स्त्रीपुंसामात्म

K. II, 7.

स्थानुदग्ध

R. XI, 13.

स्थानमाह्निक

K. VIII, 33.

*स्थाने तपो

K. VII, 65.

स्थाने त्वां

K. VI, 67.

स्थाने भवानेक

R. V, 16.

स्थाने वृता

R. VII, 13.

*स्थितः स्थिता

R. II, 6.

*स्थिताः क्षणं

K. V, 24.

स्थित्यै दण्डयतो

R. I, 25.

स्थित्वा तस्मिन्

M^d. I, 19.

स्नात्वा तत्र

K. X, 53.

स्नात्वा यथाकाम

R. XVI, 73.

*स्नानार्द्रं

R. XVI, 50.

स्निग्धं वीक्षित

Ś. d. II, 2; b. 35; k. 23, 8.

स्निग्धगम्भीर

R. I, 36.

*स्निग्धाः सरयः

M^d. p. 197.

स्फुटकुमुद

Rs. III, 21.

स्फुरता विष्कु

V. IV, 72.

स्फुरत्प्रभा

R. XIV, 14.

स्फुरद्विचित्रा

K. XIV, 15.

स्फुरन्मरोचि

K. XI, 32.

*स्फुरितकोटि

R. p. 263.

स्वयमानमाय

M. II, 11.

स्वर एव

Ś. d. III, 10; b. 66; k. 40, 1.

स्वरतेव सशब्द

R. VIII, 63.

*स्मरसि स्मर

K. IV, 8.

स्मरस्तथा

K. III, 51.

स्मृतिभिन्न

Ś. d. VII, 22; b. 208; k. 135, 1.

*स्मगियं यदि

R. VIII, 46.

स्ववज्जल Voir स विलज्ज

सष्टुर्वरा

R. X, 42.

*स्रस्तां नितम्बा

K. III, 55.

स्रस्तांसा

Ś. d. I, 27; b. 29; k. 18, 3.

स्वकालपरि

K. II, 8.

स्वदर्शनार्थ

K. XIII, 47.

°स्वं निवेश्य

R. p. 359.

स्वप्नकीर्तित

R. XIX, 22.

+स्वप्न प्रसीद

Ks. 499; Sm. II, 473.

स्वप्नो नु माया

Ś. d. VI, 10; b. 160, k. 102, 17.

स्वबद्धया

K. XII, 14.

स्वभाग्यैः Voir सौभाग्यैः

स्वमङ्गमारो

K. XI, 22.

स्वयं विशीर्ण

K. V, 28.

स्वरसंस्कार

R. XV, 76.

स्वरूपमास्थाय

K. IX, 6.

स्वरेण तस्या

K. I, 45.

स्वर्गापगापावक

K. XI, 17.

स्वर्गापगासलिल

K. XVII, 53.

स्वर्गापगासाव

K. XI, 7.

स्वर्गामिनस्तस्य

R. XVIII, 36.

स्वर्गारोहण

K. X, 29.

स्वर्गौक Voir स्वर्लोकलक्ष्मी

स्वर्गौकसोदेव Voir दिवौकसो देव

स्वर्गौकसः स्वर्ग

K. XII, 36.

स्वर्लोकलक्ष्मी

K. XIII, 15.

स्वर्वाहिनी

K. IX, 38.

स्वशरीर

R. VIII, 89.

*स्वसुखनिर

Ś. d. V, 7; b. 123; k. 77, 8.

स्वसुर्विदर्भा

R. VI, 66.

स्वागतं स्वा

K. II, 18.

*स्वाभाविकं

R. X, 79.

स्वायंभुवान्मरीचे (°वो°)

Ś. d. VII, 9; b. 195; k. 124, 10.

स्वासिधार

R. X, 41.

स्विन्नाङ्गलि

Ś. d. IV, 15; b. 167; k. 106, 9.

स्वेदानुविद्धा

R. XVI, 48.

°स्वेदाम्बुना

R. p. 80.

ह

हंइं पै

V. IV, 45.

*हंस प्रयच्छ

V. IV, 33.

हंसश्रेणिषु

R. IV, 19.

हंसैर्जिता

Rs. III, 17.

हउँ पई Voir हंइं पै

°हरकोपामि

Ś. b. 86; k. 49, 12.

*हरस्तु किञ्चि

K. III, 67.

हरितारुण

K. IV, 14.

हरिर्यथैकः

R. III, 49.

हरेः कुमारो

R. III, 55.

हरो विकीर्ण

K. IX, 19.

हविः श्मो

R. VII, 26.

हविरावर्जितं

R. I, 62.

हविर्भुजा

R. XIII, 41.

हविषे दीर्घ

R. I. 80.

हवींषि मन्त्र

K. X, 19.

हव्यवाह

K. X, 5.

हस्तं कम्पवती

M. IV, 14.

हस्तेन हस्तं

R. VII, 21.

*हस्ते लीला

M^d. II, 2.

हा तातेति

R. IX, 75.

+हा धिक् सा किल

Kk. p. 134; Kn. p. 162; Kd. p. 208;

As. p. 256.

°हारांस्तारां

M^d. p. 73.

हारैः सचंदन

Rs. III, 20.

हिअत्राहि

V. IV, 6.

हित्वा तस्मिन्

M^d. I, 61.

हित्वायुधानि

K. XVII, 31.

हित्वा सीतां Voir सीतां हित्वा

हित्वा हाला

M^d. I, 50.

°हित्वापभोगां

R. p. 563.

°हिमविवर्णित

R. p. 268.

*हिमव्यपाया

K. III, 33.

हिरण्यरेत

K. X, 28.

हीनान्यनु

R. XVII, 58.

ऊतऊता

R. IX, 40.

ऊताभिकल्पैः

Rs. I, 16.

*हतोष्ठरागै

V. IV, 17.

हृदयमिषुभिः

V. II, 10.

हृदयस्थ

R. X, 19.

*हृदये वसतीति

K. IV, 9.

हृष्टापि सा

R. VII, 69.

हेमताम

K. VIII, 26.

हेमपत्र

R. X, 61.

हेमपात्र

R. X, 51.

हेमाम्भोज

M^a. I, 63.

+हेमाम्भोरुह

Sp. (2 mss.)

हेमावनीषु

K. XIV, 23.

हैमावनीषु Voir हैमावनीष

हैमी (हैमं) फलं

K. XI, 26.

हैयंगवीन

R. I, 45.

ह्रीमान्मू

K. VII, 54.

ह्रिषिता हि

R. XI, 40.

COMPTES RENDUS.

William H. WORRELL. *THE COPTIC MANUSCRIPTS IN THE FREER COLLECTION*, Part I. *The Coptic Psalter*. — (*University of Michigan Studies, Humanistic Series*, t. X, 1.) — New-York, The Macmillan Company, 1916; in-4°, xxvi-112 pages; 6 planches en phototypie.

La Collection de M. Charles L. Freer comprend deux manuscrits coptes et seize fragments pour la plupart indéchiffrables.

Le manuscrit n° 1, qui fait l'objet principal de la publication de W. Worrell, et un fragment (frag. n° 2) de saint Mathieu ont été acquis à Gizeh, en mai 1908; un fragment de Psautier (frag. n° 1) est connu depuis l'année suivante; celui de Job (frag. n° 9), qui est également édité, depuis 1912 seulement.

De petit format, le manuscrit n° 1 mesure seulement 9 centimètres sur 10. Quand il fut emporté d'Égypte en Amérique, les feuillets étaient adhérents les uns aux autres dans le plus grand désordre et ne portaient aucune trace de reliure; le professeur Sanders est parvenu à séparer cent trente feuillets, dont cent vingt-un ont pu être utilisés pour l'édition du texte.

D'après ce que l'on connaît des manuscrits égyptiens de petites dimensions, l'auteur conclut que celui-ci a dû être écrit au Fayoum. Il y distingue trois écritures, mais il estime probable, quoique pas absolument certain, que tout le manuscrit est l'œuvre d'un seul scribe; quant à la date, il la reporterait volontiers au ^v^e siècle (p. xiii), tout en donnant au lecteur les divers arguments pour et contre cette opinion.

Après des remarques sur la ponctuation du manuscrit, plusieurs listes présentent les variantes orthographiques qui résultent de la comparaison avec les autres exemplaires du Psautier sahidique et notamment celui de Londres, édité par Budge; la confrontation de tous ces textes ne permet pas de distinguer des groupes ou familles de manuscrits dérivés l'un de l'autre (p. xxiij).

Les feuillets conservés étaient paginés en copte de 17 à 258, mais le premier chiffre encore visible est 72; tous sont mutilés, surtout ceux qui se trouvaient à la partie extérieure du bloc; aucune page ne

donne un texte sans restitutions; ces restitutions sont autant que possible empruntées au manuscrit de Londres et indiquées entre crochets. Le texte s'étend de Ps. VI, 5 à Ps. LIII, 3. Quatre planches donnent des spécimens variés de l'écriture.

Le fragment n° 1, transcrit ensuite, commence à Ps. XLIII, 25 et finit à Ps. XLIV, 7. A la cinquième ligne de la première page, il faut lire $\epsilon\pi\epsilon\sigma\chi\iota\tau$, comme sur l'original (planche V, B), et non $\epsilon\pi\epsilon\sigma\chi\iota\tau$ que porte le texte imprimé. Les variantes sont extraites exclusivement du manuscrit de Londres.

Le texte de Job s'étend de xxiv, 19 à xxv, 3 sur le premier feuillet, paginé en copte 113-114; de xxvii, 10 à xxvii, 19 sur le second feuillet, paginé 119-120. Des variantes sont empruntées à l'édition de Ciasca. Une bonne reproduction photographique du revers du premier feuillet figure à la planche V.

Enfin de saint Mathieu deux (?) feuillets donnent un texte suivi à partir de 1, 21. Ils sont reproduits à la planche VI, mais non transcrits. Une note, à la page ix, informe le lecteur que le texte, autant qu'il peut être déchiffré, diffère de l'édition du Nouveau Testament sahidique, par le Rév. Horner, seulement par une variante sans importance.

La seconde partie du volume sera consacrée aux deux autres seuls documents lisibles de la collection : le manuscrit n° 2, qui contient une homélie incomplète sur la Sainte Vierge, et le fragment n° 10 sur lequel se lit un texte magique.

L. DELAPORTE.

CHRONIQUE

ET NOTES BIBLIOGRAPHIQUES.

PÉRIODIQUES.

The Asiatic Review, May 1916 :

D. A. WILSON. What a German Victory would mean to Burma and China. — Sir E. THACKERAY. The Battle of Buxar. — O. NOVIKOFF. The unpardonable Sin of the War. — Sir G. MOLESWORTH. The common Origin of the Religions of India. — «OLD NILE». Changing Egypt. — P. THEOPHILATOS. Greece at the Cross-roads. — A. WILLIAMS. Restoration of Armenians.

July :

Sir R. LETHBRIDGE. Indian Industry and Commerce : the Lessons of the War. — H. WILBERFORCE-BELL. Thoughts about India. — J. B. PENNINGTON. «Svadeshi» and National Education in India. — RAFFI. Bibi Sherbani (trad. par «Varténic»). — S. M. DIKSHIT. The Economic Condition of the Indian Workman, with suggestions for its Improvement. — F. H. TYRRELL. Lord Kitchener of Khartoum. — O. BAINBRIDGE. Gallant Serbia and Kossovo Day.

Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient, vol. XV, n° 2 :

L. FINOT. Notes d'épigraphie : XIV. Les inscriptions du musée de Hanoi. — XV. Les inscriptions de Jaya Parameçvaravarman, roi du Champa. — XVI. L'inscription de Sdok Kak Thom. — XVII. Piédroit de Vat Phu. — XVIII. Note additionnelle sur l'Édit des hôpitaux. — XIX. Une nouvelle inscription de Prakāçadharma. — XX. L'épigraphie indo-chinoise.

Giornale della Società asiatica italiana, vol. XXVII (1915):

Elena BECCARINI-CRESCENZI. Il dramma della Sacra di Rāma (*Abhiṣeka-nāṭaka*), composto dal poeta Bhāsa. — V. PAPPESIO. Il *Pinākinīmāhātmyam* attribuito al Brahmanḍapurāṇam. — C. PUINI. La Parabola del Figliuol prodigo e un capitolo del *Saddharmapuṇḍarīka sūtra*. — L. LUZZATTO. I Fenici e l'Odissea. — U. CASSUTO. Frammenti ebraici in archivi notarili. — F. BELLONI-FILIPPI. Una recente traduzione della *Vāsavadattā* di Bhāsa.

Journal of the American Oriental Society, vol. XXXVI, Part I:

M. JASTROW JR. Older and Later Elements in the Code of Hammurapi. — M. I. HUSSEY. A Conveyance of Land dated in the Reign of Ellil-bāni. — W. H. WORRELL. Ink, Oil and Mirror Gazing Ceremonies in Modern Egypt. — M. BLOOMFIELD. On recurring psychic Motifs in Hindu Fiction, and the Laugh and Cry Motif. — J. DYNELEY PRINCE. The so-called Epic of Paradise. — E. W. WEST. A Transliteration and Translation of the Pahlavi Treatise, Wonders of Sagastān (Sīstān). — M. JASTROW JR. The Sumerian View of Beginnings.

The Moslem World, July 1916:

L. B. JONES. Educated Moslems in Bengal. — S. M. ZWENER. The 'Akika Sacrifice. — W. A. RICE. The Transfer of Allegiance. — *The Bible in Moslem Lands*: I. F. J. BARNY. Arabia; II. C. T. HOOPER. Egypt; III. H. L. CHURCH. The Punjab; IV. R. STEVEN. Marocco. — J. W. ROOME. Islam on the Congo. — P. NYLAND. Woman in Judaism and Islam. — J. W. INGLIS. Islam in Manchuria. — Ch. L. OGILVIE. A Mohammedan Conference at Peking.

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

ANNEXE

AU PROCÈS-VERBAL DE LA SÉANCE DU 12 MAI 1910.

[Il a paru souhaitable de compléter ici par quelques faits et quelques dates les paroles que le Président de la Société a consacrées dans la séance du 12 mai à la mémoire de M. Barth. Des circonstances matérielles n'ont pas permis d'insérer ces notes dans le numéro de mai-juin.]

BARTH (Marie-Étienne-Auguste) naquit le 22 mars 1834, à Strasbourg, dans la maison du café Bader, au coin de la rue de l'Ancre. Il était fils d'Étienne BARTH et de Marie-Wilhelmine STOEBER. Son père était catholique et sa mère protestante. Baptisé le 15 juin 1834 à Saint-Thomas par le pasteur Braunwald, il eut pour parrain Jean-Michel STOEBER, son grand-père maternel, et pour marraine Anne-Marie STROHL, sa grand-mère maternelle. Reçu bachelier ès lettres le 15 juillet 1852, bachelier ès sciences le 3 août 1853, licencié ès lettres le 29 juillet 1856, gratifié entre temps d'une médaille et d'un diplôme de sauvetage, il fut nommé professeur de logique et de rhétorique au collège de Bouxviller, le 13 mai 1857. C'est là que sa curiosité scientifique lui fit commencer l'étude du sanscrit. Une surdité croissante le força à prendre congé de l'enseignement au début de l'année scolaire 1861-1862, qu'il vint passer à Paris. Le 12 décembre 1862, il était reçu membre de la Société Asiatique, et, en 1866, il publiait dans la *Revue germanique* un article consacré à la *Bhagavad-Gîtâ*. Cependant son père, qui était devenu en 1847 caissier du Canal du Rhône au Rhin, donna sa démission en 1867, à l'âge de soixante ans, et se retira des affaires. Le 3 novembre 1869, il perdait sa mère après une longue maladie. Le siège de Strasbourg le trouva dans sa ville natale — que, sans l'annexion, il n'aurait probablement jamais quittée que pour de courts voyages — et il prit part à sa défense les armes à la main. Dès août 1871, son père, son frère Edmond et lui allaient s'établir à Genève. C'est là que commença sa longue et fructueuse collaboration à la *Revue critique*. Cependant son frère mourut en 1876, et, l'année suivante, il vint avec son père se fixer à Paris. Ils habitèrent d'abord le n° 6 de la rue du Vieux-Colombier, où son père mourut à son tour le 20 janvier 1880. Quand

l'augmentation de sa bibliothèque le contraignit à déménager, il s'installa dans le voisinage, rue Garancière, n° 10. Il avait l'habitude de passer tous ses étés en Bretagne, dans une petite maison de pêcheurs voisine du môle d'Audierne. Pour la première fois il n'y retourna pas en 1915. L'obsédante affection dont il souffrait depuis plusieurs années alla s'aggravant, et il s'éteignit à la clinique des Frères Saint-Jean-de-Dieu, le 15 avril 1916, vers cinq heures de l'après-midi. Son corps attend dans un caveau du Père-Lachaise qu'il puisse être, conformément à ses dernières volontés, inhumé à Strasbourg.

Cependant les titres et les honneurs étaient venus chercher M. BARTH au fond de sa studieuse retraite. Membre de la Société Asiatique depuis 1862, de la Société de Linguistique depuis 1873, il fut successivement élu ou nommé : membre honoraire de la Genootschap van Kunsten en Wetenschappen de Batavia, le 8 juin 1886 ; membre titulaire de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, le 3 février 1893 ; grand officier de l'ordre royal du Cambodge, le 10 mars 1894 ; membre honoraire de la Royal Asiatic Society de Londres, le 7 mai 1895 ; membre du bureau du *Journal des Savants*, le 19 décembre 1895 ; chevalier de la Légion d'honneur, le 31 décembre 1895 ; membre étranger du Koninklijke Instituut voor den Taal-, Land- en Volken-Kunde van Nederlandsch-Indië, de la Haye, le 21 mars 1896 ; membre associé de l'Académie royale des Sciences d'Amsterdam (section des lettres et des sciences historiques), le 13 avril 1896 ; membre honoraire de l'American Oriental Society, le 14 août 1898 ; commandeur de l'ordre du Dragon d'Annam, le 10 février 1899 ; membre correspondant de l'Académie impériale des Sciences de Petrograd, le 29 décembre 1902 ; docteur *honoris causa* de l'Université de Louvain, le 10 mai 1909.

Son dernier travail a consisté à établir, sur les instances de ses amis, la liste des si nombreuses contributions que, depuis 1872, en outre de ses célèbres *Religions de l'Inde* et de ses *Inscriptions sanscrites du Cambodge*, il n'a cessé de fournir à la *Revue critique*, à *Méhusine*, à la *Revue de l'Histoire des Religions*, au *Journal asiatique*, au *Journal des Savants*, aux *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-lettres*, au *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, etc. Cette bibliographie complète paraîtra à la fin du tome V et dernier de ses « Œuvres », actuellement en cours de réimpression⁽¹⁾, et l'on y trouvera, par ordre chrono-

⁽¹⁾ *Œuvres d'Auguste Barth*, recueillies à l'occasion de son quatre-vingtième anniversaire, Paris, E. Leroux, 1914. — Les deux premiers volumes ont paru ; le troisième est prêt à sortir des presses.

logique, en même temps que le meilleur tableau de son activité scientifique, l'histoire de l'indianisme pendant les quarante dernières années. Signalons au début du tome I^{er}, après une photographie de M. BARTH, le texte de l'allocution que M. É. Senart lui adressa le 22 mars 1914, dans une réunion d'amis, à l'occasion de son entrée dans sa quatre-vingtième année : elle complète sur quelques points le portrait que l'on a pu lire ci-dessus.

Le gérant :

L. FINOT.



JOURNAL ASIATIQUE.

SEPTEMBRE-OCTOBRE 1916.

LES

SEIZE ARHAT PROTECTEURS DE LA LOI,

PAR

SYLVAIN LÉVI ET ÉDOUARD CHAVANNES.

(SECOND ARTICLE.)

II. LE GROUPE DES SEIZE ARHAT.

Il n'est pas probable que le système des seize Arhat se soit constitué d'un seul bloc; mais, puisque la tradition s'est arrêtée longtemps à ce chiffre (qu'elle devait dépasser plus tard, en le portant à 18 en Chine et au Tibet), il est légitime de se demander à quel ordre de préoccupation en répondait le choix. La solution semble peu douteuse. Le groupe des Arhat a pour fonction essentielle de maintenir et de protéger la loi dans le monde, autrement dit : à tous les points de l'espace. Les points cardinaux sont au nombre de 4, et 16 est exactement le carré de ce nombre. On pourrait donc concevoir les 16 Arhat comme 4 groupes de 4 assignés respectivement à chacun des 4 points cardinaux. Si nous nous reportons à la *Relation de Nandimitra*, nous constatons que les Arhat y sont répartis dans un cadre géographique; chacun d'eux a une résidence qui lui est propre; que cette localisation soit réelle ou mythique, il n'en reste pas moins que chaque Arhat est inséparable d'une localisation dans l'espace. Le détail des localisa-

tions nous échappe; pourtant le groupe des cinq premiers noms dans la liste de Nandimitra forme un ensemble qui s'analyse facilement. La région mythique de l'Occident, l'Aparagodāna, est attribuée à Piṇḍola Bhāradvāja, le premier des Arhat; la région mythique de l'Orient, le Pūrvavideha, est attribuée à Kanaka Bhāradvāja, le troisième d'entre eux; la région mythique du Nord, l'Uttarakuru, est attribuée à Subinda, le quatrième; la région mythique du Sud, le Jambudvīpa, est attribuée à Nakula, le cinquième; enfin le second, Kanakavatsa, préside à une région réelle, le Kāśmīra, qui du point de vue de la cosmologie hindoue peut être considérée comme la région du centre, à cause de son voisinage avec le Meru. Le Lamaïsme tibétain, à une date inconnue et pour des raisons encore obscures, a bouleversé la liste de Nandimitra; il a changé l'ordre des noms et l'attribution des localités (voir *infra*, Appendice I, liste IV); cependant, à y regarder de près, ce sont les mêmes Arhat (à une exception près) qui se répartissent les points cardinaux et le centre; Piṇḍola occupe l'Est (Pūrvavideha) au lieu de l'Ouest; Kanaka Bhāradvāja, l'Ouest (Aparagodāna) au lieu de l'Est; Bakula, substitué à Nakula, occupe le Nord (Uttarakuru) au lieu du Sud; seul le Jambudvīpa, du Sud, manque à la liste tibétaine; mais le Kāśmīra reste, dans la liste tibétaine, comme chez Nandimitra, le domaine de Kanakavatsa; ainsi le centre est demeuré stable tandis que les points cardinaux étaient symétriquement intervertis. Nous constatons donc avec assurance, à la base du système des Seize Arhat, une répartition correspondant aux points cardinaux.

Notre hypothèse gagne encore en vraisemblance quand nous observons que les deux plus anciens textes, où se rencontre un groupement d'Arhat destinés à assurer l'avenir de la loi, en énumèrent exactement quatre. Le premier de ces deux textes se rencontre dans un sūtra qui a été incorporé dans

l'*Ekottara āgama*, une des quatre grandes collections canoniques. L'*Ekottara āgama* (Nanj., 543; Tök., XII, 1-3) a été traduit par Dharmanandi entre 384 et 385⁽¹⁾. Le même texte reparait dans le Tripitaka chinois sous un titre particulier et comme un ouvrage séparé, le *Fo chouo mi le hia cheng king* (Nanj., 208; Tök., IV, 5, 47^a-49^a); le traducteur serait Tchou Fa-hou (Nanj., App. II, 23), qui donna une longue série de traductions entre 266 et 313 (ou 317). Les deux textes sont absolument identiques; deux hypothèses se présentent : ou bien Dharmanandi a simplement introduit dans sa traduction de l'*Ekottara āgama* le sūtra déjà traduit par Fa-hou, ou bien l'attribution de la traduction du sūtra à Fa-hou est erronée; déjà une note de l'édition de Corée, placée à la suite du sūtra (Tök., IV, 5, 49^a), exprimait des doutes sur cette attribution. Il est certain, par le témoignage des anciens catalogues, que Fa-hou avait traduit, en effet, un sūtra sur la descente de Maitreya; mais l'ouvrage semble avoir disparu de bonne heure, et on l'aurait remplacé par un extrait de l'*Ekottara āgama*; c'est cette solution qui est adoptée par M. Matsu-moto, un juge particulièrement compétent sur la question de Maitreya (cf. Péri, *B.É.F.E.-O.*, XI, 444).

D'autre part, il faut reconnaître que la place assignée à ce sūtra sur la descente de Maitreya dans la compilation de l'*Ekottara* ne se justifie pas; l'*Ekottara*, comme l'*Āṅguttara nikāya* pali auquel il correspond, consiste dans une série de rubriques classées par ordre croissant, depuis l'unité jusqu'aux groupes de onze termes. Le sūtra est introduit dans la catégorie des décades, dans la section des dix façons d'agir mauvaises (pou chan 不善 = akusāla). Il est encadré par deux sūtra

⁽¹⁾ Cf. la discussion de Nanjio, s. n. 543; l'édition de Corée indique comme traducteur Gautama Saṃghadeva, mais rien ne justifie cette attribution; au reste Gautama Saṃghadeva (Cf. Nanj., App. II, 39) est le contemporain de Dharmanandi.

qui énumèrent l'un et l'autre les sept Bouddhas du passé et qui correspondent en gros à l'introduction du *Mahāpadāna* (*Dīgha nikāya*, XIV). Le groupe de ces trois sūtra fait suite à un texte sur les dix śikṣāpada, et il est suivi d'un texte sur les dix degrés de sainteté. On ne voit aucune raison d'ordre numérique qui puisse expliquer la place ainsi assignée à ce groupe de trois sūtra dans le classement de l'*Ekottara*. L'*Āṅguttara* pali ne contient absolument rien d'analogue. On ne peut s'empêcher de penser à une interpolation tendancieuse; c'est à cette époque même que « Tao-ngan et ses compagnons s'efforçaient de propager la seconde forme du culte de Maitreya, celle qui a pour but dernier la naissance au Tuṣita » (Péri, d'après Matsumoto, *loc. laud.*, p. 447). Justement Tao-ngan a écrit la préface de cette traduction, publiée immédiatement avant sa mort: il en avait même, d'après son propre témoignage, contrôlé et rectifié le texte, avec la collaboration du śramaṇa Fa-ho (voir *infra*, p. 268). D'après le *Kao seng tchouan*, c'est sur l'invitation expresse de Tao-ngan que Dharmanandi était venu en Chine pour y donner des traductions. Quelle que soit la solution définitive du problème, la date de la traduction est certainement antérieure à la fin du iv^e siècle, et l'original, par conséquent, remonte plus haut encore.

La descente de Maitreya est le thème commun de six ouvrages (Nanj., 204-209) désignés dans la tradition de l'église sous le nom de « les six livres maitreyens » (Péri, *ibid.*, 443-444); parmi ces six traités, le sūtra de l'*Ekottara āgama* (autrement dit le sūtra attribué à Fa-hou) présente de telles particularités que M. Matsumoto a cru devoir le retrancher du groupe consacré et le classer à part. C'est justement dans un de ces développements particuliers que nous rencontrons une mention de Piṇḍola (Tōk., XII, 3, 34^b, col. 9 = *ibid.*, IV, 5, 48^b, col. 5). « En ce temps-là, Bhagavat s'adressa à Kāśyapa : Maintenant j'ai l'âge de la décrépitude; je vais avoir quatre-

vingts ans. Or le Tathāgata maintenant a quatre grands śrāvaka qui sont capables d'exercer la charge de l'apostolat et de la conversion. Leur sagesse est illimitée, leurs vertus sont au complet. Qui sont ces quatre? Ce sont : le bhikṣu Mahā Kāśyapa 大迦葉, le bhikṣu Kuṇḍopadhāniya 君屠鉢漢, le bhikṣu Piṇḍola 賓頭盧 et le bhikṣu Rāhula 羅云. Vous autres, les quatre grands śrāvaka, il faut que vous n'ayez pas de Parinirvāṇa. Il est nécessaire que ce soit seulement après l'extinction de ma Loi que vous atteigniez le Parinirvāṇa. O Mahā Kāśyapa ! vous aussi, vous ne devez pas entrer dans le Parinirvāṇa. » Kāśyapa doit, en effet, attendre la descente de Maitreya pour entrer dans le Parinirvāṇa ; c'est une doctrine bien connue ; il nous suffira de renvoyer à Hiuan-tsang, *Mém.*, II, 8 et suiv. ; *Divyāvadāna*, 61 ; et aux textes traduits par Przyluski dans *Journ. as.*, 1914, II, 527 et 546 (extraits du *Vinaya des MūlaSarvāstivādīn* et de l'*Aśokāvadāna*).

Le même groupe de quatre Arhat reparait dans la *Śāriputrapariṣecchā* (Nanj., 1152 ; Tōk., XVII, 10, 20^a), traduite en chinois sous les Tsin Orientaux (317-420), vers la même époque que le texte précédent.

L'ouvrage, très court, consiste en un dialogue entre Śāriputra et le Bouddha ; l'un pose une série de questions de tout ordre, et l'autre y répond. « Śāriputra dit derechef au Bouddha : Comment se fait-il, ô Tathāgata, que vous ayez dit à Śakra Devendra et aux quatre Rois Célestes : Je vais sous peu entrer dans le Nirvāṇa. Vous autres, chacun dans votre région, protégez et maintenez ma Loi. Après que j'aurai quitté le monde, les quatre grands bhikṣu, Mahā Kāśyapa 摩訶迦葉, Piṇḍola 賓頭盧, Kuṇḍopadhāniya 君徒般歎 et Rāhula 羅睺羅 resteront sans entrer dans le Nirvāṇa ; ils répandront et feront pénétrer ma Loi ⁽¹⁾. Le Bouddha dit : Cependant, au

(1) Toute cette partie du texte est reproduite dans le *Fa yuan tchou lin*, chap. 30 (Tōk., XXXVI, 6, 106^a, col. 9 et suiv.).

temps de la religion contrefaite 像教⁽¹⁾, le principe de la foi sera faible et menu; même les sentiments de foi qu'on concevra ne pourront pas être fermes, ils ne pourront pas toucher les Bouddhas; les disciples auront beau s'appliquer uniquement [à ces sentiments] pendant des années et des années, [cet effort] ne vaudra pas en excellence une seule pensée [de foi] conçue au moment où le Bouddha est dans le monde. Quand l'aversion [pour la religion] parvenue à son comble ne laissera plus place à deux tendances [de sympathie et d'antipathie], vous serez les témoins de la foi; suivant le plus ou moins d'importance des occasions, vous ferez apparaître des images du Bouddha ou des images de moines. Tantôt il y aura des paroles dans les airs; tantôt vous produirez une clarté; et même pour ce qui est des imaginations des songes, vous leur donnerez de la consistance. Quand Maitreya descendra naître ici-bas, vous serez autorisés à entrer dans le Nirvāṇa.»

Des quatre Arhat énumérés ici, deux seulement, Piṇḍola et Rāhula, figurent dans la liste définitive des Seize Arhat. Mais tous les quatre paraissent dans la liste traditionnelle, incor-

⁽¹⁾ Le sens de cette expression 像教 (ou 像法) est aujourd'hui bien établi. Le terme sanscrit correspondant est «pratirūpaka (dharma°)», mot qui signifie à la fois «image» et «contrefaçon». La traduction chinoise siang 像, littéralement «image», et la traduction adoptée par les modernes depuis de Guignes «loi des images» sont l'une et l'autre de nature à provoquer une confusion trop facile. L'image dont il est question est l'image de la loi, c'est-à-dire la loi réduite à une simple apparence dépourvue de réalité. M. Kern (trad. du *Saddharmapuṇḍarīka*, S. B. E., vol. XXI, p. 68 et n.) n'a pas hésité à rendre le terme sanscrit par «counterfeit», «contrefaçon». La période de la loi contrefaite est celle qui suit la période de la loi correcte 正法, expression que les Chinois glosent par «loi attestée» 正猶證也 : «c'est l'époque où les hommes ayant reçu la Loi peuvent aussitôt la pratiquer, et l'ayant pratiquée peuvent aussitôt en attester [sansk. sākṣātkar°] le fruit» (*Ta ming san tsang fa chou*, Tōk., XXXVII, 1, 6g^b). Après la période de la loi contrefaite vient la période de la loi finale 末法. (Cf. les notes de Burnouf dans *Lotus de la Bonne Loi*, p. 365, et de Stanislas Julien dans *Vie de Hiouen-thsang*, p. 467-468).

porée d'une part dans l'*Ekottara āgama* sanscrit (traduction chinoise, Nanj., 543; Tōk., XII, 1, chap. 3 du *Tseng yi a han king*) et d'autre part dans l'*Ānguttara nikāya* pali (I, xiv), où sont énumérés les disciples du Bouddha qui, chacun à un titre particulier, occupent le premier rang d'une catégorie. Dans les deux listes parallèles, Piṇḍola est le premier de « ceux qui ont le rugissement du lion » (sīhanādika, en pali ⁽¹⁾) ou, comme glose exactement le chinois, « de ceux qui soumettent les hérétiques » (*Āng. n.*, I, xiv, 1; *Tseng yi...*, XII, 1, 9^b, col. 3; cf. *Fen pie kong tō louen*, XXIV, 4, p. 59^a). Rāhula est le premier de « ceux qui ont envie d'apprendre » (sikkhākāma, *Āng. n.*, *ibid.*, 3; le *Tseng yi...* dit : le premier de « ceux qui ne violent pas les Défenses et qui les psalmodient sans se lasser »; *loc. cit.*, p. 10^a, col. 2). Mahā Kāśyapa est le premier « pour la pratique des douze dhū-taṅga » (*Āng. n.*, *loc. cit.*, 1; *Tseng yi...*, *loc. cit.*, p. 9^a, col. 18). Kuṇḍopadhānīya (que le pali nomme Kuṇḍadhāna) est le premier de « ceux qui reçoivent la première fiche »

⁽¹⁾ Le terme pali sīhanādika employé ici est rendu par « one who utters a lion's roar, a song of ecstasy » pour ce passage même dans le nouveau dictionnaire pali, lettre S, publié par Sten Konow et Dinos Andersen dans *J. P. T. S.*, 1909, p. 177. Les deux auteurs se sont contentés de reproduire la traduction donnée par Childers; elle est pourtant insuffisante et frise l'inexactitude. Déjà Burnouf avait aperçu le sens réel de l'expression : « Le rugissement du lion désigne la prédication de la loi, considérée comme victorieuse et mettant en fuite ses adversaires » (*Introduction à l'Histoire du Bouddhisme indien*, p. 431, n. 1). L'expression n'est d'ailleurs pas spéciale au bouddhisme dans le sanscrit. Le *Dictionnaire de Pétersbourg*, qui donne un grand nombre de références aux épopées, traduit le mot par « cri de guerre; cri pour provoquer au combat; éclat de la confiance en soi exaltée ». Un commentaire chinois sur le *Vimalakīrti nirdeśa*, le *Wei mo kie so chou king tchou* (Nanj., 1632; Tōk., XXX, 2) par Seng-tchao, disciple de Kumārajīva (première moitié du v^e siècle), glose ainsi l'expression : « Le rugissement du lion 師子吼, c'est le son sans crainte. Toutes les fois que [le Bouddha] parle, il ne craint pas la multitude des écoles hérétiques; de même, quand le lion rugit, la foule des animaux se soumet à lui. Le rugissement du lion, cela signifie : bien exposer la Loi » (XXX, 2, p. 2^b, col. 9).

(salākā) (*Ang. n., loc. cit., 3; Tseng yi. . ., loc. cit., p. 58^b, col. 16*).

Mahā Kāśyapa, qui paraît dans les deux cas en tête de la liste, était tout désigné pour jouer le rôle qui lui est attribué ici. Il était le premier des patriarches; il avait reçu du Bouddha l'héritage de la Loi; il avait présidé, après le Parinirvāṇa du maître, le concile où avait été arrêté le texte de la Loi; avant de disparaître, il avait légué à Ānanda le trésor de la Loi qu'Ānanda devait à son tour transmettre à ses successeurs. D'autre part, sa mort s'accompagnait d'un appareil merveilleux et original; la montagne du Gurupāda s'était refermée sur lui; son corps, revêtu de la saṃghāṭī que le Bouddha lui avait passée comme un emblème d'investiture, attendait dans les profondeurs de la montagne l'arrivée de Maitreya, pour se manifester derechef devant les disciples du nouveau Bouddha. Maitreya doit alors prendre la saṃghāṭī du Maître et l'exhiber devant la multitude comme la marque de sa propre dignité. Tel est du moins le récit sous sa forme la plus simple, dans le *Vinaya des MūlaSarvāstivādīn* (Przyluski, dans *Journ. asiat.*, 1914, II, 527, et *Divyāvadāna*, p. 61). Dans la rédaction de l'*Aśokāvadāna* (Przyluski, *ibid.*, 546), Mahā Kāśyapa joue un rôle plus actif: il doit, à l'arrivée de Maitreya, bondir dans l'espace, manifester les dix-huit transformations et métamorphoser son corps en un corps immense. Hiuan-tsang, qui rapporte la légende à propos du mont Gurupāda (*Mém.*, II, 7-9), l'enrichit de traits nouveaux et significatifs. Avant de disparaître, le Bouddha confie à Kāśyapa le dépôt de la Loi; il le charge «de la maintenir et de la répandre» 住持宣布 sans fixer aucun terme précis; en fait, après la clôture du concile qui a rassemblé les textes canoniques, Kāśyapa attend vingt ans encore avant de prendre ses dispositions en vue du Nirvāṇa. De plus, au lieu de passer sur son corps la tunique du Bouddha, il la porte au bout des bras, en se tenant debout dans

l'attitude d'un homme qui offre un objet 捧佛袈裟而立⁽¹⁾. Chargé de maintenir la Loi, chargé de remettre au futur Bouddha la tunique du Maître, Kāśyapa se trouvait tout désigné pour entrer dans le groupe des mainteneurs de la Loi.

Pour Rāhula, il n'y a pas lieu d'insister. Fils du Bouddha, il était spécialement qualifié pour être l'héritier et le continuateur de l'œuvre paternelle.

Quant à Kuṇḍopadhānīya, il est plus difficile de déterminer les motifs qui l'ont fait choisir. Il ne joue aucun rôle dans les quatre grandes collections de sūtra (Āgama ou Nikāya); c'est à peine si son nom y paraît une ou deux fois. Le commentaire du *Dhammapada* raconte à son sujet une histoire merveilleuse (sur *Dhammap.*, v. 133-134) : à ses côtés circulait partout une forme féminine qui ne le quittait pas sans qu'il pût jamais la voir. C'est là d'ailleurs une histoire sans relief; le seul titre qu'il ait à la notoriété, c'est de figurer dans la liste des primautés comme « le premier de ceux qui prennent la fiche » 取籌第一. La « fiche » (sanskrit. śalākā, chinois. 籌) était une sorte de ticket, un bon de nourriture qu'on distribuait aux moines en cas d'invitation, et qu'ils devaient présenter avant de pénétrer dans la salle du repas. Le *Vinaya des MūlaSarvāstivādin* rapporte ainsi l'incident qui valut à Kuṇḍopadhānīya cette primauté (*Divyāv.*, p. 44, *Pūrṇāvadāna* = *Ken pen chouo yi ts'ie yeou pou p'i-nai-ye tsa che*, chap. III, Tōk., XVII, 4, 11^b) :

« [Pūrṇa de Śūrpāraka vient d'adresser une invitation au Bouddha et à la communauté. Ānanda demande à Bhagavat :] De quel endroit, ô Bhagavat ! vient cette invitation ? — De la ville de Śūrpāraka, ô Ānanda ! — A quelle distance d'ici,

⁽¹⁾ Il faut, comme l'a déjà fait Watters (*On Yuan Chwang's travels*, II, 143-145), corriger ici la traduction de Julien en mettant au futur, au lieu du passé, tout se qui se rapporte à Maitreya.

Bhagavat, est la ville de Śūrpāraka? — A un peu plus de cent yojana, ô Ananda! — Allons-y. — Annonce donc aux religieux ce qui suit : Que celui d'entre vous qui désire se rendre demain à la ville de Śūrpāraka pour y faire son repas prenne sa fiche. — Oui, Bhagavat, reprit Ānanda, pour exprimer son obéissance à Bhagavat; et ayant pris une fiche il se tint debout devant lui. Bhagavat et les religieux par ordre d'ancienneté prirent aussi chacun leur fiche.

En ce moment le respectable Pūrṇa Kuṇḍopadhānīyaka, qui était affranchi par la science, se trouvait assis dans l'assemblée. Il se mit donc en mesure de prendre aussi une baguette; mais le respectable Ānanda lui adressa cette stance :

Ce n'est pas, ô respectable ! dans la demeure du roi de Kosala, ni dans la maison de Sujātā, ni dans le palais de Mrgāra qu'on doit prendre le repas. La ville de Śūrpāraka est éloignée d'ici de plus de cent yojana. C'est par les moyens surnaturels qu'il faut s'y rendre. Garde donc le silence, ô Pūrṇa !

[Kuṇḍopadhānīya] était affranchi par la science; il n'avait pas encore déployé de moyens surnaturels. Aussi cette réflexion lui vint à l'esprit : Moi qui ai rejeté, vomé, abandonné, chassé la foule entière des corruptions, serais-je donc incapable de faire usage d'une puissance surnaturelle qui est commune chez les hérétiques ? Développant en conséquence son énergie et déployant ses moyens surnaturels, il étendit un bras semblable à la trompe d'un éléphant, et avant qu'Ānanda eut remis une fiche au troisième par rang d'ancienneté, il se saisit de cette fiche; puis il prononça cette stance :

Ce n'est ni par la beauté du corps, ni par le savoir acquis, ni par des vertus de violence, ni par les désirs les plus intenses même qu'on obtient en ce monde, ô Gautama, la possession des six facultés surnaturelles. C'est quand on a subi l'épreuve de l'apaisement, de la morale, de la vision claire, et aussi de la contemplation, sous toutes les formes et dans toutes leurs

énergies, c'est quand l'âge a foulé sous ses pieds la jeunesse, qu'on devient possesseur des six facultés surnaturelles, comme je le suis!

Alors Bhagavat s'adressa ainsi aux religieux : Le premier, ô moines, de mes moines et aussi de mes auditeurs pour prendre la fiche entre ceux qui prennent les premiers la fiche, c'est Pūrṇa Kuṇḍopadhānīyaka ⁽¹⁾. »

⁽¹⁾ Nous avons reproduit en général la traduction donnée par Burnouf : *Introduction à l'Histoire du Bouddhisme indien*, p. 259-261. Nous avons cru devoir toutefois la modifier sur quelques points. Le passage : yāvad āyusmān Ānandas tṛtiyasthāvirasya śalākāṃ na dadāti avait été rendu à tort par Burnouf : « pour atteindre jusqu'à la place du troisième Sthavira [assis devant lui], auquel Ānanda ne donnait pas de baguette ». Le sens est pourtant fort clair, et s'il avait besoin d'une confirmation, on la trouverait dans le chinois : 時阿難陀行籌至第三長老未受籌頃. Dans la première des deux stances prononcées par Kuṇḍopadhānīya, le texte de Cowell-Neil porte : prabalaṃ api vāṇmanorathaiḥ qui signifierait littéralement « par des désirs énergiques de la parole ». Le mot vāṇ « parole » n'a évidemment rien à faire ici; il faut lire simplement vā « ou bien », et Burnouf avait certainement lu ainsi puisqu'il traduit « ni par d'énergiques désirs ». Pourtant le chinois 及詞辯 « ni par l'éloquence » suppose une lecture « vāṇmaya... ». Enfin dans la phrase finale, l'explicable caitya des manuscrits, fidèlement reproduit par les éditeurs et adopté aussi par Burnouf, qui traduit : « le premier à prendre bala guette du caitya », en cherchant à justifier cette expression par une note spéciale, est une simple erreur graphique; il faut lire caiva, copule indispensable au reste après le mot śrāvakāṇāṃ qui suit un premier terme bhikṣūṇāṃ.

Burnouf a essayé d'interpréter le nom de Kuṇḍopadhānīya (p. 260, n. 1); il le considère comme un ethnique destiné à le distinguer de l'autre Pūrṇa, et, sur l'autorité de la version tibétaine, il l'interprète comme « originaire du pays qui renferme des sources ». Mais les deux mots qui composent ce nom en sanscrit, kuṇḍa et upadhāna, ont tous les deux un sens bien établi; l'un signifie « le pot à eau » et l'autre « l'oreiller ». Le nom doit donc signifier : « celui qui prend son pot à eau comme oreiller ». C'est bien ainsi que l'a compris le chinois, qui traduit : 盆枕. — La forme palie du nom est Kuṇḍadhāna; le commentaire du *Dhammapada* (loc. sup. laud.) prétend donner l'explication de ce nom; mais l'explication nous échappe : « A partir du jour où il entra en religion, la forme féminine [qui l'accompagnait toujours] se manifesta ainsi; c'est pourquoi on lui donna le nom de Kuṇḍadhāna. »

L'origine de la primauté spéciale assignée à Kuṇḍopadhānīya est expliquée différemment dans un commentaire sur une partie (chap. 1-iv) de l'*Ekottara āgama*, conservé seulement dans sa version chinoise, le *Fen pie kong tō louen* (Nanj., 1290; Tök., XXIV, 4); le nom du traducteur n'est pas connu, mais la traduction est classée parmi les ouvrages les plus anciens du bouddhisme chinois; elle remonte à l'époque des seconds Han (25-220). Le commentaire commence par donner une prétendue interprétation étymologique du mot śalākā «fiche»; puis vient le récit : «Jadis la fille d'Anāthapiṇḍika s'était mariée à l'étranger, dans le royaume des Nirgrantha. Elle avait demandé au Bouddha si elle devait le faire ou non. Le Bouddha lui dit : «Sachez que dans le temps présent, il y a certainement avantage à y aller.» Quand cette fille fut arrivée, elle adressa de loin une invitation à Bhagavat. Le Bouddha connut ses intentions et par son silence il accepta l'invitation. Il donna cet ordre à Ānanda : «Demain il nous faut accepter l'invitation de Che Mō-nang 釋摩男 (Śākya Mahānāman)⁽¹⁾. Vous sonnerez le gong, réunirez l'assemblée, et on déploiera les facultés surnaturelles [pour aller à travers les airs, comme il sied à des Arhat].» Au moment de la distribution des chō-lo 舍羅 (śalākā), le doyen d'ordination Kiun-t'eu 君頭 (Kuṇḍo[padhānīya]) n'avait pas encore obtenu les facultés surnaturelles. Apprenant qu'on faisait la distribution des fiches, il s'excusa sur sa propre humilité, puisqu'il n'avait pas encore obtenu les facultés surnaturelles; il considéra que ce n'était que par son corps matériel qu'il siégeait à la tête de l'assemblée; il était comme le vieux renard dans la montagne d'or. Devait-il avancer ou reculer? C'était sa préoccupation. S'il désirait franchement recevoir la fiche, il n'était pas dans la catégorie de ceux qui ont les facultés surnaturelles; s'il désirait

(1) Il y a là probablement une erreur; on attend le nom de Sumāgadhā.

franchement ne pas la recevoir, il était pourtant le doyen; même un śrāmaṇera de huit ans pouvait obtenir les facultés surnaturelles; mais lui, après plusieurs années accumulées de mérites, il n'avait rien gagné. Il s'arrêta à cette solution : « A quoi bon prolonger cette émotion poignante? Entre le moment de recevoir la fiche et le moment de la rendre, que soudain mes écoulements (āśrava) prennent fin! Si c'est à tort que j'aurai reçu la fiche, puissé-je ne pas recevoir un corps d'homme pendant un nombre d'existences égal au nombre des pores du corps qui est de 90 myriades! Si c'est à juste titre que je l'aurai reçue, puissé-je obtenir aussitôt l'attestation (sākṣātkāra) par suppression de mes écoulements! » Par ce moyen, le doyen put avoir une attestation évidente.

L'histoire de Kuṇḍopadhānīya et celle de Piṇḍola présentent, au moins dans quelques-unes de leurs rédactions, deux traits analogues. Dans le récit du *Fen pie kong tō louen*, c'est à propos de l'invitation adressée au clergé par la fille d'Anāthapiṇḍaka, Sumāgadhā, que Kuṇḍopadhānīya manifeste son miracle; c'est à la même occasion que Piṇḍola, dans le récit de l'*Āśokāvadāna*, accomplit également son miracle. Dans le récit du *Fen pie kong tō louen*, c'est en allongeant prodigieusement son bras que Kuṇḍopadhānīya réalise son miracle; c'est le même procédé qu'emploie Piṇḍola dans le récit du *Vinaya des Sarvāstivādīn* (et Daśabala Kāśyapa, qui remplace Piṇḍola dans le récit du *Vinaya des Mūla Sarvāstivādīn*, opère de la même manière). Il semble que les deux légendes tendent à converger dans leur forme tardive; il n'est guère douteux que la plus ancienne tradition sur Piṇḍola le rattachait, non pas à Sumāgadhā, mais à Jyotiṣka. L'association de Piṇḍola et de Kuṇḍopadhānīya, dans le groupe des Quatre Arhat gardiens de la Loi, n'est donc pas un pur effet du hasard; elle répond à des analogies légères, mais réelles.

La *Śāriputraparipīcchā* a donc choisi pour les grouper quatre

notabilités du clergé primitif; mais il faut observer que, dans leur histoire, rien ne les réunissait personnellement les uns aux autres. On a voulu donner à la Loi la protection de quatre grands saints comme elle avait déjà dans l'ordre céleste la protection des quatre Grands Rois qui président respectivement aux quatre points de l'espace. Le système des Seize Arhat est manifestement en germe dans cette première organisation; contre l'esprit de la doctrine primitive, des saints éminents sont soustraits au Nirvāṇa pour assurer la durée de la Loi à travers le temps et l'espace. Leur activité doit se prolonger jusqu'à l'arrivée de Maitreya; du Bouddha du passé au Bouddha du futur, ils garantissent la continuité de la religion. Le système remonte en dernière analyse à cet esprit messianique qui s'affirme dans le développement du rôle de Maitreya et qui a graduellement transformé jusqu'au fond le bouddhisme primitif⁽¹⁾.

Un texte traduit en chinois un peu plus tard que le précédent, mais en tous cas avant le milieu du v^e siècle, donne déjà le chiffre de seize grands Arhat. C'est le *Mahāyānāvātāraka śāstra* (Nanj., 1243; Tōk., XIX, 2), traduit par Tao-t'ai, au temps des Pe Leang (397-439). L'original ne peut pas être beaucoup plus ancien; il cite en effet le *Mahāyānasūtrālamkāra* d'Asaṅga, qu'il attribue déjà, comme fait la légende, à Maitreya⁽²⁾. Quelle que soit la date qu'on attribue à Asaṅga, on ne peut pas la faire remonter sensiblement plus haut que le iv^e siècle de l'ère chrétienne. D'autre part, l'attribution de la traduction à Tao-t'ai nous est attestée dès l'époque des Souci (fin du vi^e et début du vii^e siècle) par Fa-king dans son *Tchong king mou lou* (Tōk., XXXVIII, 1, 111^a, col. 6). Tao-t'ai était aussi

(1) Cf. l'analyse donnée par PÉRI du *Miroku jōdo ron*, de Matsumoto, dans B. É. F. E.-O., XI, 439-458.

(2) Sur l'auteur du *Mahāyānāvātāra*, voir PÉRI, B. É. F. E.-O., XI, 348-355.

l'auteur d'une autre traduction, celle du *Mahāpuruṣa śāstra* (*Ta tchang fou louen*, Nanj., 1242). Tao-t'ai n'a pas eu les honneurs d'une notice particulière dans les Biographies du *Kao seng tchouan*; il n'y est mentionné qu'à propos du moine Buddhavarman (chap. 3; Tōk., XXXV, 2, 14^a); Chinois d'origine, il avait voyagé à l'ouest du Ts'ong ling (Pamir), et rapporté un manuscrit de la *Vibhāṣā* qu'il traduisit en 437 avec la collaboration du moine indien Buddhavarman (cf. Nanj., App. II, 71). Le *Mahāyānāvātāra* est, comme son nom l'indique, un ouvrage du Grand Véhicule, tandis que la *Śāriputraparipṛcchā* est un texte du Petit Véhicule. La divergence entre ces deux textes, dont l'un compte quatre grands Arhat, tandis que l'autre en admet seize, peut donc être une affaire d'école plutôt que de temps. Pour établir l'orthodoxie du Grand Véhicule, l'auteur du *Mahāyānāvātāra* raisonne ainsi : « Si on dit que [le Mahāyāna] est véritablement la parole de Māra, le Bodhisattva Maitreya doit barrer la route à ceux qui parlent ainsi. Il y a les seize grands śrāvaka, à savoir le vénérable Piṇḍola, le vénérable Rāhula, etc., qui sont répartis entre les divers continents. — Dans d'autres livres sacrés, il est dit aussi qu'il y a 99 centaines de mille de grands Arhat. — Tous, en présence du Bouddha, prennent leur fiche (c'est-à-dire reçoivent leur mandat), gardent la Loi, et prolongent leur existence dans le monde. Dans l'île du Fou-p'o-t'i de l'Est 弗婆提 (*Pūrvavidehadvīpa*), dans l'île du Blé 麥渚 (*Apara Godhana*^o), dans l'île du Millet 粟渚 (*Priyaṅgu*^o), dans l'île du Lion 師子渚 (*Simha*^o), dans l'île de Yen-feou 閻浮渚 (*Jambū*^o), dans l'île du Grand Yen-feou 大閻浮渚 (*Mahājambū*^o), dans le séjour de Pa-t'i-li-k'ia 跋提梨伽處 (*Bhadrikā*), dans le Ki-pin 罽賓 (*Kāśmīra*) et ainsi de suite jusqu'au grand lac A-neou 阿耨耨 (*Anavatapta*), ces saints personnages résident tous en ces lieux, et ils y protègent la Loi du Bouddha. Si on dit que le Mahāyāna est parole de Māra, alors c'est un grand dommage

apporté à la Loi du Bouddha et tous ces saints personnages devront entièrement y faire obstacle.»

Nous n'avons pas seulement ici un groupe d'Arhat expressément limité au nombre de seize; mais les traits essentiels de la liste définitive sont déjà constitués. Piṇḍola occupe le premier rang que Nandimitra lui assigne aussi, et qu'il gardera désormais, tout au moins dans la tradition chinoise [la classification tibétaine le relègue au douzième rang]. Rāhula, qui est le seul désigné par son nom en plus de Piṇḍola, figure aussi dans la liste de Nandimitra où il occupe le onzième rang. La répartition géographique, d'autre part, sans être aussi complète que chez Nandimitra, est déjà liée étroitement au système des Seize Arhat et elle présente en outre un grand nombre d'éléments qui se retrouvent dans la *Relation sur la Durée de la Loi*. Quatre des continents de la cosmologie bouddhique figurent de part et d'autre : le Pūrva Videha, l'Apara Godhana, le Jambudvīpa et le Priyaṅgu; les trois premiers correspondent à trois des directions cardinales, l'Est, l'Ouest et le Sud. Enfin, à côté de cette géographie fabuleuse, la géographie réelle touche la terre avec le Ki-pin, autrement dit «le Cachemire»; le même pays, sous la transcription Kia-che-mi-lo, figure aussi dans la liste de Nandimitra. A vrai dire cette liste mentionne encore d'autres localités réelles, le Gṛdhrakūṭa, le mont Vipulapārśva. Mais, tandis que la biographie traditionnelle du Bouddha sanctifiait ces deux montagnes, elle ignorait le Cachemire. On est donc bien en droit de se demander si la place qui lui est attribuée dans le *Mahāyānāvātāra* et chez Nandimitra ne signifie pas que le Cachemire est le berceau de la doctrine. Cette hypothèse semble corroborée par un passage du *Lien houa mien king* (Nanj., 465; Tōk., XI, 10), sorte d'apocalypse traduite en 584 par Narendrayaśas; dans cette prédiction sur les destinées du bol du Bouddha, l'auteur célèbre le Cachemire; parmi les traits de ce panégyrique, il signale que «Bharadvāja Piṇḍola (*sic*)

et les autres se plaisent tous à demeurer dans ce royaume de Ki-pin » (p. 112, col. 19-20).

III. PIṆḌOLA BHARADVĀJA.

Parmi tous les Arhat qui figurent dans les diverses listes, Piṇḍola Bharadvāja est le seul qui ait obtenu les honneurs d'un culte personnel. Il n'est pas impossible de suivre le développement de ce culte en Chine, en remontant peut-être jusqu'à l'époque de son introduction. Vers le milieu du vi^e siècle, Tao-che consacre à Piṇḍola, désigné comme « le saint moine » par excellence, un long article qu'il incorpore d'abord dans le *Tchou king yao tsi*, chap. 5 (Nanj., 1474; Tōk., XXXVI, 1 35^b-36^b) compilé entre 656 et 660, et qu'il reproduit intégralement dans le *Fa yuan tchou lin*, chap. 42 (Nanj. 1482; Tōk., XXXVI, 7, 80^a-81^a) compilé en 668. Nous commencerons par traduire cette notice qui donne des textes et des documents intéressants. Tao-che cite successivement le *Livre de l'Invitation à Piṇḍola*, l'*Avadāna* du roi Aśoka, et le *Vinaya des Dharmagupta*. Nous aurons nous-mêmes à étudier ultérieurement chacun de ces textes à part. Quant aux données historiques sur le culte de Piṇḍola en Chine, elles se résument en deux faits essentiels. La première image de Piṇḍola date des années 465-471; l'empereur de la dynastie Leang recourt à l'intervention de Piṇḍola en 490.

« A partir du moment où le grand Illuminé fut entré dans le Nirvāṇa et où la Loi eut été remise aux Saints, les Révélateurs [Bodhisattva] et les Arhat guidèrent et exaltèrent la religion de la période finale⁽¹⁾. Tous ils firent voler la transformation sur la multitude des temples; et selon les rencontres, ils dirigèrent et attirèrent [les conversions]. Quand on diffère

(1) Cf. *supra*, p. 194, n.

par l'émotion⁽¹⁾, on peut, tout en étant dans la même chambre, être distants l'un de l'autre comme le ciel l'est de la terre; si la correspondance est la même, alors, tout en étant dans des pays différents, on se trouve comme face à face. Sous les Song, à la fin de la période t'ai-che 泰始 465-471, Fa-yuan 法願, moine du temple Tcheng-cheng 正勝, et Fa-king 法鏡, moine du temple Tcheng-hi 正喜, pour la première fois représentèrent en image le Saint Moine. Son siège distinct fut montré et fixé. Puis, lorsqu'on arrive au début de la dynastie des T'ang⁽²⁾, [le Saint Moine] fit descendre un grand nombre de prodiges merveilleux. Parfois c'étaient des traces de pieds qui apparaissaient et qui étaient à demi visibles dans les entre-colonnements; parfois la trace laissée par le bâton du pèlerin frappant le sol se marquait en creux sur le sol uni. C'est pourquoi l'empereur de la dynastie des Leang⁽³⁾ qui en avait été informé se répandit en éloges et se réjouit; d'un cœur respectueux, il leva la tête avec admiration. Les familles et le royaume furent excellemment émus et trouvèrent nécessaire d'introduire ce culte parmi les offrandes maigres. La 8^e année yong-ming (490), l'empereur fut mal portant; même si Ho et Ts'io⁽³⁾ lui avaient offert leurs recettes, il aurait encore été mal à l'aise sur sa couche. D'un cœur pur il formula un vœu et confia sa destinée au Saint Moine. Il ordonna que dans la salle Yen-tch'ang 延昌 on adressât pendant sept jours des prières, qu'on fît des offrandes de nourriture aux divers Boudhas ainsi qu'à la multitude des saints et des sages. La chambre du jeûne était magnifique; pas le moindre grain de poussière

(1) Le *Tchou king yao tsi* substitue à la leçon *kan* 感 «émotion» le mot 見 «vue» avec la variante 機 «mécanisme».

(2) Dans les deux cas, il faut sans doute lire Ts'i. Cf. *infra*, p. 220-221, n.

(3) Le médecin Ho 醫和 est mentionné dans le *Tso ichouan*; le comte de Ts'in 秦伯 l'envoya au marquis de Tsin 晉侯. Quant à Pien Ts'io 扁鵲, dont la biographie se trouve au chapitre CV des *Mémoires historiques* de Sseu-ma Ts'ien, il vivait au v^e siècle avant notre ère.

n'y remuait. Vers la fin des sept jours, le rite fut efficace et il y eut une réponse surnaturelle. Il y eut en effet un parfum céleste et une émanation merveilleuse qui remplirent les narines et pénétrèrent jusqu'au cœur; comme un reflet ils recouvrirent le brûle-parfums sans qu'il y eût d'ailleurs rien pour parfumer. En outre, des ombres de pas et des traces de souliers remplissaient toute la salle. Le bruit pur et pénétrant du bâton de métal secoué passait en dehors des fenêtres. Ceux qui virent les traces et qui sentirent le parfum, d'une manière respectueuse leur âme fut saisie de crainte. En ce temps il y eut plus de dix personnes, parmi lesquelles Siu Kouang-hien, qui toutes ensemble virent et sentirent; elles se rendirent auprès du trône et ensemble annoncèrent ce qui s'était passé. A ce moment, quoique le banquet religieux fût terminé, les mets offerts par l'empereur se trouvèrent heureusement renouvelés; c'est pourquoi toute la cour ajouta une foi absolue à la preuve claire et à l'exaucement divin. Plus tard, quelques religieux et laïcs, parmi lesquels se trouvaient Siu Kouang-hien et les autres, instituèrent des banquets de jeûne pour s'acquitter des prières, et en toute occasion ils obtinrent des prodiges manifestes. Les cas où le saint homme a été touché ne peuvent être tous rapportés. Par exemple, autrefois il y eut le maître de maison Chou-t'i-k'ia 樹提伽 (Jyotiṣka) qui fit un vase en santal, le plaça dans une résille et le suspendit au sommet d'un haut poteau d'ivoire. Il avait prononcé cette parole : « Si un sramane ou un brahmane, sans se servir d'échelle ou de bâton, peut le prendre, je le lui donnerai. » Les divers hérétiques l'ayant appris voulurent faire montre de leurs pouvoirs magiques; mais incapables de le faire, ils s'en allèrent en branlant la tête. Piṇḍola, ayant appris ce qui en était, demanda à Maudgalyāyana si c'était vrai. Maudgalyāyana lui répondit : « C'est vrai; vous êtes le premier pour le rugissement-du-lion; allez donc le prendre. » Quant à Maudgalyāyana lui-même, il res-

pectait les prescriptions du Bouddha et il ne voulut pas le prendre. Piṇḍola se rendit aussitôt dans la demeure (de Jyotiṣka) et entra en contemplation. Alors de dessus son siège il étendit la main et prit le bol. D'après le *Vinaya des Quatre Sections*, il était assis alors sur une roche carrée qui était extrêmement grande en long et en large; à la suite de son corps elle s'envola dans les airs. Après qu'il eût pris le bol, elle s'en retourna. Le Bouddha ayant appris cela adressa des reproches à Piṇḍola en disant : « Comment se fait-il qu'un bhikṣu, en vue [de prendre] le bol d'un hérétique, manifeste ses pouvoirs de pénétration surnaturels en présence de gens qui n'ont pas encore reçu les Défenses? A partir de maintenant jusqu'à la fin de votre existence corporelle, je vous bannis. Vous ne pourrez plus habiter dans le Jambudvīpa. Alors Piṇḍola, pour se conformer à l'ordre que lui avait donné le Bouddha, se rendit dans le Kiu-ye-ni occidental (Apara Godānīya). Il enseigna et convertit les quatre classes (bhikṣu, bhikṣuṇī, upāsaka, upāsikā) et répandit la loi bouddhique. Les disciples des quatre parties du Jambudvīpa qui auraient voulu voir Piṇḍola en informèrent le Bouddha. Le Bouddha l'autorisa à revenir sur son siège [en cas d'invitation]. Pour avoir manifesté ses facultés surnaturelles, il ne l'autorisa pas à entrer dans le Nirvāṇa; mais il lui ordonna d'être un champ de bonheur (puṇyakṣetra) pour les quatre classes des dernières générations. Et lui-même (Piṇḍola) prit de son côté l'engagement que toutes les fois où dans les trois parties du monde on l'inviterait, il accourrait aussitôt.

En outre, le *Sūtra du roi A-yu* 阿育王經 (*Aśokāvadāna*) dit : « Le bhikṣu Hai-yi 海意 (Samudra) sortant de la marmite s'est élevé dans les airs, et en faveur du roi a prononcé ces vers ⁽¹⁾ :

« Votre corps est comme celui d'un homme; mais par votre

⁽¹⁾ *Aśokāvad.*, dans *Divyāv.*, xxvi, p. 379, l. 1-8; *A-yu wang king*, chap. I, Tōk., XXIV, 10, p. 32^a, col. 4-5 (traduction très voisine de notre texte);

puissance magique vous dépassez la force d'un homme; il vous faut m'en informer pour que, connaissant votre puissance magique, je me fasse votre disciple.»

Le roi forma le projet d'inviter les moines des quatre régions de l'espace et prononça ces vers ⁽¹⁾ :

« Tout ce qu'il y a d'Arhat, tous doivent venir pour me diriger et m'accueillir; j'invite les Arhat à venir tous en ce lieu. »

C'est pourquoi dans le *Livre de l'Invitation à Piṇḍola* 請賓頭盧經, il est dit : . . . (L'auteur reproduit le texte entier de l'opuscule que nous traduisons *infra*, p. 216-220.)

L'explication dit : « Maintenant on voit que chez les gens où on pratique le jeûne (uposatha), la plupart du temps on ne se conforme pas à la règle. On organise simplement les choses chacun d'après ses idées personnelles. Les gens ordinaires ne prennent aucun souci, quels qu'ils soient, du Bouddha et du Saint Moine. D'après ce qui a été dit dans le texte précédent, le bienfaiteur (dānapati) doit d'abord à l'avance balayer et arroser la salle du Bouddha et installer la place où s'assiéra le Saint Moine. Il purifie son corps par l'ablution et le bain; il brûle des parfums de première qualité; il suspend des soies, des oriflammes, des dais; il répand toutes sortes de fleurs diverses; en main il tient un brûle-parfums; avec une parfaite sincérité il adore et il vénère. Il invite les trois Joyaux puis, en la personne du Saint Moine, tous les Saints du monde de

A-yu wang tchouan, chap. 1, Tōk., *ibid.*, p. 3^b, col. 16-17. — Le texte du vers tel qu'il est donné par le *Fa yuan tchou lin* est manifestement altéré; au second membre il faut lire, d'accord avec l'*A-yu wang tchouan* et l'original, 神力 au lieu de 汝力, et, au dernier membre, il faut lire 作弟子 au lieu de 作神力.

⁽¹⁾ *Divyān.*, xxvii, p. 399, l. 3-6; *A-yu wang king*, chap. iii; *ibid.*, 36^b, col. 20 (la traduction est identique à celle du *Fa yuan tchou lin* qui la lui emprunte); *A-yu wang tchouan*, chap. ii; *ibid.*, p. 6^b, col. 17. — C'est à la suite de cet appel que Piṇḍola apparaît devant Asoka; ainsi s'explique cette citation.

la Loi dans les dix régions sont généralement invités aussi. Il accepte l'invitation du disciple, et sa sainte personne condescend à venir visiter la maison du bienfaiteur. Le bienfaiteur et toute sa famille, grands et petits, s'unissent dans le même respect et la même sincérité. Pendant les sept jours qui précèdent, ils ont ces sentiments sérieux. Si le bienfaiteur est un homme pauvre, qui n'a ni bons parfums, ni belles fleurs, ni même un endroit où installer, il lui faut cependant aviser d'après les circonstances. Avant que les moines aient pris place, on commence par installer dans l'endroit le meilleur un siège du Bouddha; on balaie et on arrose suivant la règle. Dans l'endroit le meilleur après celui-ci, on installe le siège du Saint Moine; on dispose des objets moelleux qui sont neufs, blancs et propres. On les recouvre d'une pièce d'ouate. Si le bienfaiteur a des sentiments graves, l'acte est efficace. Après qu'on a fini de manger, si on observe comme l'empreinte laissée par un homme qui s'est assis, on sait alors que le Corps de Rétribution (*saṃbhoga kāya*) est venu; s'il n'y a pas de marque apparente, c'est seulement le Corps de Transformation (*Nirmāṇa kāya*) qui est venu. S'il s'est produit une négligence, ni le Corps de Rétribution ni le Corps de Transformation ne viennent. Sur ce siège on ne doit pas placer de soies de sortes diverses peintes en couleurs variées, de l'or, de l'argent, des ornements divers, ou des fleurs éparses. Quoiqu'il s'agisse d'un Arhat, cependant il est sur le même pied qu'un moine ordinaire; lui aussi, il est astreint aux 250 prescriptions du *Prātimokṣa*. C'est pourquoi il ne peut pas recevoir des objets tels que soies diverses, or, argent, etc. Quand il s'agit d'un Bouddha, d'un Bodhisattva, ou d'un personnage du Grand Véhicule, comme ceux-ci ne sont pas astreints aux conditions caractéristiques des moines entrés en religion, ils peuvent recevoir des offrandes de toutes sortes. Le siège qui doit recevoir le Saint Moine avec les mets offerts ne doit pas d'ailleurs dépasser une hauteur de un pied

et six pouces; on l'installe dans un endroit élevé. Une hauteur inférieure à un pied six pouces ou un siège de religieux conforme à la règle peuvent aussi être employés⁽¹⁾. On ne doit pas non plus faire une image modelée du Saint Moine et la placer sur le siège. Si le Corps de Rétribution venait lui-même, comment pourrait-il écarter cette image modelée pour s'asseoir? On ne doit pas non plus dans le temple prendre un ustensile d'un moine à résidence permanente (*āvāsika*) pour y placer de la nourriture; il serait à craindre que, si le Corps de Rétribution vient, il ne puisse pas toucher l'ustensile pur d'un moine pour manger. Si on fait l'offrande en se servant soit d'un bol à aumône (*pātra*), soit d'un plateau ou d'un vase laïques, on peut alors communiquer aussi bien avec le Corps de Transformation qu'avec le Corps de Rétribution. Et c'est ce qui est le plus conforme à la règle. Si on a de l'argent pour le Saint Moine, on le fera passer à l'usage du Saint Moine. On s'en servira pour acheter⁽²⁾ des bols, des cuillers, des bâtonnets, des tasses de cuivre, des essuie-mains; puis on achètera un ustensile, plateau ou vase, de première qualité, au dos duquel on écrira quelques mots en rouge⁽³⁾ en guise de rappel. Les autres personnes ne pourront pas s'en servir inconsidérément pour les repas ordinaires qui ont lieu dans les familles aux divers moments de la journée. Le matin et à midi, au grand repas, toujours on fait l'offrande au Bouddha et au Moine; n'est-ce pas là une bonne chose? Si on a encore de l'argent de reste, on se procure par achat un lit à la Hou

(1) Le siège d'un religieux est haut de huit pouces. *Prātimokṣa* pali, pācitt. 87; *Sarvāstiv.* (éd. Finot), pātay. 85. Le pied chinois étant de dix pouces, la hauteur maxima du siège de Pindola est le double de la hauteur que doit avoir le siège d'un moine ordinaire.

(2) Corr. 置 在 買 comme lit le *Tchou king yao tsi*, XXXVI, 1, p. 36*, col. 16.

(3) Le mot 朱 «rouge» et le mot 字 «caractère» manquent au *Tchou king yao tsi*, loc. laud.

et une nappe pour le repas⁽¹⁾. Après le repas, les pois pour le bain⁽²⁾ étant bien lavés, on les place sur le lit à la Hou et on les recouvre avec une étoffe huilée. Aux divers moments de la journée, si on agit ainsi, on manifeste son culte pour les Trois Joyaux, et si d'un cœur constant on ne s'en détache pas, on obtient un grand mérite. Si on a obtenu encore plus d'argent, suivant la méthode des temples des pays d'Occident, dans la maison d'un laïc, en un lieu supérieur, vide et pur, on édifie une salle d'habitation pour le Saint Moine. Selon la saison, en hiver et en été, on y place des objets en offrande. Si on est en été, aux divers moments de la journée, on étale dans la salle des nattes excellentes et pures, une tunique sans doublure pour le corps; on dispose un bassin de cuivre, une aiguière de cuivre, des pois pour le bain et un linge propre. Un peu avant midi, on offre en même temps (des boissons et) des aliments. Pendant la nuit on allume des lampes et on brûle des parfums, de toutes les forces de son cœur on fait des offrandes conformément à la Loi. Quand arrive le froid de l'hiver, on place des couvertures, des manteaux épais, des tapis, des coussins, du charbon de bois, de l'eau chaude, des lampes brillantes, et on fait des offrandes de saison. S'il y a un excédent d'argent pour le Saint Moine, on ne devra pas l'affecter aux usages d'autres moines ni même à celui des moines à résidence permanente. On ne pourra pas non plus l'affecter au Bouddha ni à la Loi. Et on ne doit pas non plus en faire des images des autres Saints Moines. Souvent, [en effet], on voit des gens qui, ayant demandé de l'argent pour le Saint Moine, représentent par la peinture l'image du Bouddha et sur les quatre parois dessinent les Saints Moines Kāśyapa et Ananda. Or

(1) Nous adoptons le texte du *Tchou king yao tsi* tel que le donnent les éditions chinoises; nous lisons 食簞 au lieu de 油單 qui est la leçon du *Fa yuan tchou lin*.

(2) Cf. *infra*, p. 217, n. 1.

l'Arhat Piṇḍola, le saint homme, est actuellement présent dans le monde, et n'est pas entré dans le Nirvāṇa. Puisqu'on ne peut pas, lorsqu'il s'agit d'un saint moine, lui donner des ordres pour qu'il vienne ou qu'il reste, comment serait-il admissible que par un virement on affecte inconsidérément à un autre usage [l'argent qui lui était destiné] ? Si pareille affectation a été faite, on doit absolument rembourser la somme au double. Si on ne fait pas ce remboursement, on est coupable. C'est pourquoi le *Sseu fen liu* (*Dharmagupta Vinaya*) dit : « Ce qui est permis ici ne doit pas aller là ; sinon on est coupable. » [Glose : « C'est comme le cas d'un bien personnel qu'un autre, sans s'informer s'il vous appartient en propre ou appartient à d'autres, prendrait à la légère pour l'affecter à quelque usage particulier. Serait-ce admissible ? »]

Le commentaire ci-dessus a été écrit en suivant partout le texte du Sūtra et du Vinaya ; on ne peut se dispenser de le mettre en pratique. Ce qui est propriété des Trois Joyaux est important, on ne saurait y pratiquer des virements. Car il serait à craindre que, à la suite d'un écart pas plus grand qu'un poil, on en arrive à s'éloigner de mille *li*. Les paroles véridiques ne tombent pas en déchéance ; qu'on les suive en s'observant soi-même. Ainsi, au temps de l'empereur Wou (502-549) de la dynastie des Leang, les religieux de haute vertu et les lettrés éminents de la Chine, ayant invité le maître des Trois Recueils des contrées d'Occident, compilèrent ce qui avait trait au culte du Saint Moine et en firent une traduction en cinq chapitres. Le commentaire précédent est entièrement d'accord avec ce livre. »

Le soin minutieux avec lequel le compilateur du *Fa yuan tchou lin* règle les détails du culte de Piṇḍola montre l'importance qu'on y attachait dans la seconde moitié du VII^e siècle. Un autre témoignage contemporain du *Fa yuan tchou lin* con-

firme cette impression. Le savant Tao-siuan (Nanj., App. III, 21), le fondateur de l'école du Vinaya en Chine, également familier avec les choses de l'Inde et celles de la Chine, se réfère incidemment au culte de Piṇḍola pour prouver que les êtres surnaturels descendent volontiers sur la terre, et particulièrement en réponse aux invitations des hommes. L'ouvrage auquel nous empruntons cette citation est le *Tao-siuan liu che kan t'ong lou*, composé en 664 (il est conservé seulement dans la collection de Corée; Tök., XXXVII, 7, 64^b; et par suite manque au Catalogue de Nanjio). Tao-siuan rappelle que l'empereur Hiao-wen (471-499) de la dynastie des Wei vit sur le Wou-t'ai chan des traces miraculeuses d'hommes et de chevaux imprimées sur la pierre. Comment s'en étonner, s'écrie Tao-siuan, puisqu'il y a partout «des hommes saints qui président à la loi bouddhique? En tout lieu il y en a. Quand les hommes disposent pour eux des offrandes, ils doivent nécessairement les inviter par avance. Sept jours à l'avance, dans une chambre retirée, on dispose un autel et un siège; on brûle des parfums par rangées séparées; on ferme la porte et on implore. On ne manque jamais d'être exaucé. Le moment venu, (les saints) arrivent; mais un saint est toujours difficile à reconnaître. S'il n'en était pas ainsi, le trop grand nombre des invitations ferait qu'ils viendraient rarement assister aux repas⁽¹⁾. Présentement, il y a des gens qui font une image du saint moine Pin-t'eu-lou (Piṇḍola), qui la dressent dans une salle et lui font des offrandes. C'est là aussi une manière de faire. Mais alors il faut, dans une autre place, devant un siège vide, disposer une tasse et un bol. Quand est arrivé le moment du repas des moines, on invite quelque grand religieux à recevoir par substitution (les offrandes). On ne doit pas faire ce dispo-

(1) Tout le passage sur Piṇḍola, à partir d'ici jusqu'au signe *, est reproduit par le *Fan yi ming yi tsi*, chap. 1, p. 26^b, s. v. Pin-t'eu-lou.

sitif avec une écuelle ou des bâtonnets⁽¹⁾ de moine, car un saint, si éminent qu'il soit, ne doit jamais toucher aux ustensiles dont les religieux se servent pour manger. Quand⁽²⁾ il s'agit d'un laïc, on prend le dispositif laïque*. Si on n'a pas préparé par avance la chambre retirée et le reste, on ne peut plus qu'inviter⁽³⁾ tous les autres saints (sauf Piṇḍola), et dans leur nombre il s'en trouvera peut-être pour descendre et venir. Dans les trois Indes⁽⁴⁾, la méthode d'offrande est la même. Suivant les causes particulières (des donateurs), les uns ou les autres (des saints), répondent à l'appel, mais ce Piṇḍola est difficile à rencontrer, ne fût-ce qu'une fois ».

Bien avant Tao-siuan et Tao-che, la Chine possédait des rituels qui réglaient le cérémonial de l'invitation à adresser soit à Piṇḍola, soit à d'autres Arhat. Le plus ancien catalogue de la collection bouddhique qui nous soit parvenu intégralement, le *Tch'ou san tsang ki*, composé par Seng-yeou vers l'an 520, mentionne (Tōk., XXXVIII, 1, p. 10^b, col. 3) un texte de la *Prière pour inviter le Saint Moine au bain* 請聖僧浴文 en un chapitre; la traduction était due à Saṃghavarman (Nanj., App. II, 80) et datait par conséquent de l'an 434; mais elle était déjà perdue au début du vi^e siècle comme l'indique Seng-yeou. Le même catalogue (*ibid.*, p. 18^b, col. 19) cite encore :

(1) Le texte porte p'an tcho (?) 槃箸. Le second caractère n'est pas donné dans les lexiques, mais il est vraisemblablement l'équivalent du caractère 箸 «bâtonnet»; le *Fan yi ming yi tsi* substitue à ce caractère le mot 盂 qui signifie «grande tasse». Quant au caractère 槃, il doit sans doute être considéré comme un substitut du caractère 盤 dans lequel l'élément 木 «bois» a été introduit pour indiquer la matière dont était faite l'écuelle.

(2) L'expression 至 de notre texte est remplacée dans le *Fan yi ming yi tsi* par les deux mots 若是.

(3) Nous supposons que, avant le mot 諸, le texte présentait le mot 請 qui a disparu par réduction haplographique.

(4) Tao-siuan exclut l'Inde du Nord où le bouddhisme était alors presque éteint (*op. laud.*, p. 63^a, col. 19).

l'Invitation au bhikṣu Panthaka 請般特比丘經 en un chapitre, qui manque aux collections chinoises actuellement connues. Enfin il cite (*ibid.*, *ibid.*) la *Méthode d'Invitation à Piṇḍola* 請賓頭盧法 en un chapitre. La traduction en est due au religieux Houei-kien 慧簡 (Nanj., App. II, 84) qui traduisit vingt-cinq ouvrages sous le règne de l'empereur Hiaowou des Song, entre 454 et 464 (*Nei tien lou*, chap. iv; Tök., XXXVIII, 2, p. 67^b, col. antépén.). La biographie de ce personnage est entièrement inconnue; il n'a certainement rien de commun avec le Houei-kien de l'époque des Leang qui est cité dans le *Siu kao seng tchouan*, chap. xxv (Tök., XXXV, 4, 12^a) comme le héros d'une histoire démoniaque dénouée par une invocation à Avalokitesvara. Le texte de la *Méthode de l'Invitation à Piṇḍola* s'est conservé dans le Tripiṭaka chinois (Nanj., 1348; Tök., XXIV, 8, 43^a). Tao-che en reproduit une grande partie (cf. *supra*, p. 209). Nous en donnons ici la traduction intégrale.

MÉTHODE D'INVITATION À PIṆḌOLA.

Dans les royaumes de l'Inde, si les upāsaka, rois ou notables, organisent des assemblées de toutes sortes, ils invitent toujours l'Arhat Pin-t'cou-lou P'o-lo-to-che. 賓頭盧頗羅墮誓 (Piṇḍola Bharadvāja). Pin-t'cou-lou est un surnom; P'o-lo-to-che est un nom de famille. Parce que cet homme avait manifesté ses facultés surnaturelles au notable Chou-t'i 樹提 (Jyotiṣ[ka]), le Bouddha l'exclut et ne l'autorisa pas à [entrer dans] le Nirvāṇa; il ordonna que [Piṇḍola] devînt un champ producteur de bonheur 福田 (puṇyakṣetra) pour les fidèles des quatre classes (bhikṣu, bhikṣuṇī, upāsaka, upāsikā) dans les derniers temps de la Loi (cf. *supra*, p. 194, n.). Au moment où on fait l'invitation, dans un endroit pur, on brûle des parfums et on fait des prosternations; tourné vers la montagne Mo-li 摩梨 (Malaya?) de l'Inde, on invoque son

nom de tout cœur en disant : « Homme de grande vertu, (bhadanta) Piṇḍola Bharadvāja, vous avez reçu du Bouddha l'ordre d'être un champ producteur de bonheur pour les hommes des derniers temps de la Loi. Nous désirons que vous acceptiez notre invitation et que vous mangiez en ce lieu. » Quand on construit une nouvelle maison, il faut aussi l'inviter en disant : « Nous désirons que vous acceptiez notre invitation et que dans cette demeure vous passiez la nuit sur le lit. » Quand on invite les religieux à se baigner, il faut aussi l'inviter en disant : « Nous désirons que vous acceptiez notre invitation et que vous vous baigniez en ce lieu. » Puis, avant le jour, on a préparé toutes les infusions parfumées et les eaux pures⁽¹⁾, les pois pour le bain et les branches de saule, les onguents parfumés; on tempère la chaleur⁽²⁾, comme c'est la coutume de le faire pour le bain d'un homme; on ouvre la porte et on le prie d'entrer; après quoi on ferme la porte, comme on fait pour le bain d'un homme. Un moment après, la foule des religieux entre. Toutes les fois qu'on désire tenir une réunion de repas ou de bain, il est essentiel que tous les moines de l'invitation demandent de tout leur cœur à être délivrés, affranchis de doute et d'obscurité, à avoir la foi dans toute sa pureté; alors il peut se laisser fléchir.

Dans ces derniers temps, il y eut un maître de maison qui

(1) Au lieu de 淨, le *Tchou king yao tsi* (XXXVI, 1, 35^b, col. 18) et le *Fa yuan tchou lin* (XXXVI, 7, 80^b, col. 4) donnent 灰 qui signifie « cendre ». La cendre figure en effet parmi les sept choses nécessaires à la préparation du bain rituel dans le *Wen che king* 溫室經 cité par le *Tchou king yao tsi* (XXXVI, 1, 64^b, col. 12 et suiv.). Les sept choses sont : 1° du feu allumé 然火; 2° de l'eau pure 淨水; 3° des pois pour le bain 澡豆; 4° de la graisse de beurre 酥膏; 5° de la cendre pure 淳灰; 6° des branches de saule 楊枝; 7° un peignoir 內衣.

(2) Le caractère 瞞 doit être considéré comme une fausse lecture provoquée par la forme 瞞 du caractère 暖, ce dernier caractère nous étant fourni dans le passage correspondant du *Fa yuan tchou lin* (XXXVI, 7, 80^b, col. 5) et du *Tchou king yao tsi* (XXXVI, 1, p. 35^b, col. 19).

avait entendu raconter que le Grand Arhat Piṇḍola avait reçu du Bouddha l'ordre d'être un champ producteur de bonheur pour les derniers temps de la Loi. Alors, suivant la règle, il disposa une grande assemblée, et de tout son cœur il invita Piṇḍola. Sous les tapis, il répandit partout des fleurs destinées à servir de preuve. Quand la grande assemblée eut fini de manger, on enleva les tapis, et les fleurs se trouvèrent toutes flétries. Le maître de maison en fut tout chagrin et se fit des reproches; il ne savait pas quelle était sa faute. Derechef il épuisa largement [ses ressources]. Ayant interrogé un maître de la Loi, il disposa de nouveau une grande assemblée. Comme précédemment les fleurs, toutes, de nouveau se flétrirent. Encore une fois il épuisa jusqu'au bout toutes les richesses de sa maison, en allant jusqu'à se ruiner, et refit une grande assemblée. Il en fut encore comme auparavant. Plein de chagrin et se faisant des reproches, il invita encore une fois plus de cent maîtres de la Loi en les priant de lui dire en quoi ses invitations étaient défectueuses; il confessa ses péchés et s'en repentit. Et alors pour la première fois⁽¹⁾ il s'adressa à un chang-tso (sthavira) qui était un vieillard. Prosterné des quatre membres, il se repentit de ses fautes. Le chang-tso lui dit : « A vos trois assemblées vous m'avez invité et chaque fois j'ai accepté votre invitation. Vous aviez posté un esclave, et à la porte je me suis vu arrêté. Considérant que j'étais vieux et que mes habits étaient déchirés, [l'esclave] pensa : « C'est là un cha-men (śramaṇa) lai-t'i⁽²⁾ 賴提 (variante 濼帝), qui a été expulsé; il ne convient pas que je le laisse avancer. » A cause de votre invitation, je voulus entrer de force; votre esclave me

(1) Nous adoptons, au lieu de 如 dans les éditions de Corée, la lecture 始 des trois autres éditions. Le *Tchou king yao tsi* lit aussi 如.

(2) Pour cette expression, cf. CHAVANNES, *Cinq cents Contes*, t. III, p. 305. Le mot lai-t'i est la transcription normale du sanscrit *raktikā* (vulg. *ratti*); la raktikā est le plus léger des poids en usage. L'expression pourrait donc signifier : « un moine d'une once », sans poids et sans valeur.

frappa avec un bâton; il me fendit la tête, et l'angle droit de mon front eut une plaie. Lors de la seconde réunion, je vins aussi, et derechef je ne fus pas admis à entrer. Je voulus encore une fois pénétrer de force. Il me frappa de nouveau sur la tête et le milieu de mon front eut une plaie. Lors de la troisième réunion, je vins encore, et comme précédemment je fus frappé à la tête; l'angle gauche de mon front eut une plaie. Tout cela, c'est vous en personne qui l'avez fait. Pourquoi donc vous affliger?» Après avoir ainsi parlé, il devint invisible. Le maître de maison comprit que c'était Piṇḍola. A partir de ce moment, quand les hommes font une cérémonie pour s'assurer le bonheur, jamais ils n'ont plus osé fermer la porte à personne; s'ils obtiennent la visite de Piṇḍola, les fleurs placées sous son siège ne se flétrissent pas.

Si on inaugure une habitation ou un lit, au moment où on désire inviter Piṇḍola, on doit toujours arroser le sol avec de l'eau parfumée, allumer des lampes avec de l'huile odorante; sur les nouveaux lits et les nouveaux coussins, on secoue du coton qu'on répand à la surface; on se sert d'une pièce de soie blanche pour recouvrir la ouate. La première nuit, suivant la règle, on invite [Piṇḍola]; puis on ferme la porte de la maison en ayant soin que personne ne jette de regard indiscret ou irrespectueux. Chaque fois qu'on fait cette cérémonie, tous croient de tout leur cœur que Piṇḍola viendra certainement. Quand on a une foi absolue et qu'on est en communication avec le surnaturel, il n'est rien qu'on n'obtienne. Quand Piṇḍola vient, alors sur les coussins l'empreinte d'une personne qui s'est couchée est visible; dans la chambre du bain, on voit à des traces qu'on s'est servi de l'eau du bain. Lorsqu'il accepte une invitation à une grande assemblée, ou sur des sièges supérieurs, ou sur des sièges du milieu, ou sur des sièges inférieurs il y a, visible, l'empreinte d'un religieux, selon le lieu [où il s'est assis]. Des gens ayant voulu rechercher d'où venait ce

prodige, ne purent jamais en trouver la cause. Après [le départ de Piṇḍola], ils virent qu'à l'endroit de ce siège les fleurs ne s'étaient pas flétries; alors ils surent ce qui en était.»

C'est donc vers le milieu du v^e siècle que nous voyons, avec l'opuscule perdu de Saṃghavarman et avec l'opuscule de Houei-kien, apparaître sous une forme définitivement constituée le rituel de l'invitation à Piṇḍola. C'est justement à la même époque que l'imagerie chinoise crée le type de Piṇḍola; au témoignage du *Fa yuan tchou lin* (XXXVI, 7, 80^o; cf. *supra*, p. 206), «Fa-yuan, moine du temple Tcheng-cheng, et Fa-king, moine du temple Tcheng-hi, représentèrent pour la première fois en image le Saint Moine à la fin de la période t'ai-che (465-471)». Les biographies de ces deux moines se trouvent dans le *Kao seng tchouan*, qu'elles terminent (chap. xiii); elles nous apprennent que Fa-yuan mourut en 500 dans sa 87^e année, et que Fa-king, qui avait été son disciple, mourut dans la même année, à l'âge de 64 ans; mais elles ne nous apportent aucun détail qui se rattache à Piṇḍola et à son culte. Elles nous montrent toutefois que, comme Saṃghavarman et Houei-kien, Fa-yuan et Fa-king vivaient dans la région de Nankin, où dominaient les Song, et qui était reliée aux ports de l'Inde par un mouvement de navigation assez intense; témoin entre autres le voyage de Guṇavarman et l'épisode des nonnes de Ceylan, dont il a été déjà question (*supra*, p. 46). Nous sommes donc en droit de supposer que, selon toute vraisemblance, le culte de Piṇḍola est arrivé de l'Inde à la Chine par voie de mer, vers le milieu du v^e siècle. Le rite ne tarda pas à être admis dans le culte officiel; sous les Ts'i, qui succédèrent aux Song, la guérison miraculeuse de l'empereur Wou, obtenue par l'intercession du saint en 490, consacra définitivement la popularité de Piṇḍola ⁽¹⁾.

(1) Tao-che, qui nous fournit cette information (cf. *supra*, p. 206), comment

Il semble que nous pouvons suivre en Chine les deux rites du bain et de l'offrande en l'honneur de Piṇḍola jusqu'à leur origine même; une tradition ancienne en rattache l'institution au souvenir de Tao-ngan (314-385). Tao-ngan (voir sa biographie dans le *Kao seng tchouan*, chap. v, *init.*) était natif de Fou-leou 扶柳, à soixante li au sud-ouest de Ki tcheou 冀州, dans la province de Tche-li; entre 335 et 349, il vint à Ye 鄴 (40 li au sud-ouest de la sous-préfecture de Lin-tchang, dépendant de la préfecture de Tchang-tō, province de Ho-nan), il y fut le disciple du moine sérindien Fo-t'ou-teng 佛圖澄; vraisemblablement originaire de Koutcha, qui avait été par deux fois étudier au Ki-pin (Cachemire); plus tard, nous le retrouvons à Siang-yang (province de Hou-pe) au moment où le roi des Ts'in Antérieurs s'empara de cette ville (379); il suivit le vainqueur à Tch'ang-ngan (Si-ngan fou) et y mourut en 385, dans sa soixante-douzième année. Ses œuvres, qui consistaient surtout en commentaires et en traités de discipline, sont toutes perdues. Le *Kao seng tchouan* (*loc. sup. laud.*) raconte deux prodiges qui le mirent en rapport avec Piṇḍola : « Tao-ngan, s'étant entièrement consacré à commenter les livres saints, craignit de n'être pas d'accord avec le sens. Il fit alors un vœu en disant : Si ce que j'ai dit n'est pas fort éloigné de la doctrine, je désire voir un prodige. Alors, en rêve, il vit un religieux Hou (*var.* Fan), qui avait la tête blanche et des poils de sourcils longs. Celui-ci dit à Tao-ngan : Le commentaire que vous avez fait des livres saints est tout à fait d'accord avec la doctrine. Moi, je ne puis pas entrer dans le Nirvāṇa et je

deux graves inadvertances dans la rédaction de ce passage. Après la mention des Song, il passe brusquement au début des T'ang, arrive ensuite aux Leang, pour aboutir à la période yong-ming qui appartient à la dynastie des Ts'i. Il est évident que la date précise de « la 8^e année yong-ming » (490) est la seule donnée positive; le nom des T'ang et celui des Leang ont été manifestement introduits par erreur entre les Song et les Ts'i: il faut sans doute dans les deux passages rétablir le nom des Ts'i.

demeure dans les contrées de l'Occident; je vous aiderai à avoir une vaste pénétration, mais il faut que de temps à autre vous me présentiez de la nourriture. Plus tard, quand vint (404) la discipline des Dix Récitations (*Sarvāstivādi Vinaya*), (Houei-) yuan [un élève de Tao-ngan; cf. *Kao seng tchouan*, chap. vi, *init.*] sut que c'était Pindola que son ho-chang [upādhyāya] avait vu en rêve. Alors on établit un siège pour lui offrir de la nourriture, et en tous lieux cela devint une règle... Tao-ngan fréquemment avec ses disciples Fa-yu et autres, en présence de Maitreya, avait exprimé le vœu de naître dans le ciel des Tusita; puis, la 21^e année kien-yuan (385) des Ts'in, le 27^e jour du 1^{er} mois, il y eut soudain un moine étrange dont l'aspect était fort vulgaire qui vint loger dans le temple. Comme les chambres du temple étaient bondées, on le logea dans la salle d'explication. En ce moment, le wei-na (karmadāna) étant de service dans la salle principale, vit pendant la nuit ce moine qui entra et sortait par l'ouverture de la fenêtre; promptement il en informa Tao-ngan; celui-ci se leva tout surpris et, suivant les rites, lui demanda quelle avait été son intention en venant. Le moine lui répondit : C'est pour vous révéler l'avenir que je suis venu. Tao-ngan dit : Mes fautes sont graves; comment pourrais-je être sauvé? L'autre lui répondit : Vous pouvez fort bien être sauvé; vous n'avez qu'à donner pendant quelques instants un bain au Saint Moine, et vos désirs seront certainement réalisés. Il lui montra entièrement la méthode du bain. Tao-ngan lui ayant demandé en quel lieu il irait dans son existence future, l'autre agita sa main dans l'espace; au nord-ouest du ciel, (Tao-ngan) vit aussitôt les nuages s'ouvrir, en sorte qu'il put contempler le Tusita avec ses merveilleuses récompenses. Ce même soir, plusieurs dizaines de personnes de la grande assemblée virent toutes aussi ce spectacle. Tao-ngan disposa ensuite tous les préparatifs du bain. Il aperçut un petit garçon extraordinaire

qui avec quelques dizaines de compagnons était entré dans le temple pour jouer et qui au bout d'un moment se mit dans le bain. C'était là, en effet, l'exaucement.»

Nous trouvons dans ces deux épisodes tous les traits essentiels du personnage de Piṇḍola; le «Saint Moine» (*cheng seng*), comme on l'appelle déjà par excellence, a la tête blanche, les sourcils pendants; tout comme un visiteur de passage, il réclame de la nourriture et un bain. Au témoignage exprès du *Kao seng tchouan*, Tao-ngan aurait été le premier à pratiquer ces deux rites; on les ignorait donc en Chine avant lui. Cette pratique attendait encore, pour être pleinement justifiée, une autorité canonique. Restait à savoir si elle était fondée sur le Vinaya; mais, à l'époque de Tao-ngan ce texte manquait encore. C'est seulement au v^e siècle que les Vinaya de diverses écoles parvinrent en Chine; le Vinaya des Sarvāstivādin y fut apporté le premier par Kumārajīva, qui le traduisit avec Puṇyātara en 404; un an plus tard, le Vinaya des Dharmagupta était traduit par Buddhayaśas et Tchou Fonien; puis vint le Vinaya des Mahāsāṅghika traduit par Fa-hien et Buddhābhaddra en 416, et le Vinaya des Mahīśāsaka traduit par Buddhajīva et Tchou Tao-chang en 423-424. Or, si trois de ces Vinaya rapportent le même épisode à propos de Piṇḍola, le Vinaya des Sarvāstivādin se trouve être le seul qui explique la présence prolongée de Piṇḍola dans le monde, en rappelant la sentence que le Bouddha avait prononcée contre lui pour l'exclure temporairement du Nirvāṇa. Dès lors la figure du Saint Moine, imprécise et vague jusque là, s'identifie avec la personnalité traditionnelle de Piṇḍola garantie par l'autorité du Vinaya.

Nous avons ainsi pu suivre en Chine, jusqu'à leurs débuts, les rites en l'honneur de Piṇḍola. Les documents d'origine indienne vont nous permettre de reconnaître les éléments antérieurs de la légende du Saint Moine.

La liste traditionnelle des primautés spéciales (cf. *supra*, p. 194), qui a été incorporée dans l'*Āṅguttara nikāya* pali et dans l'*Ekottara āgama* sanscrit (conservé dans sa version chinoise), classe Piṇḍola en tête de ceux qui ont le rugissement du lion (*sīhanādikānam agga*). Le rôle tenu par Piṇḍola dans les quatre grandes collections canoniques de sūtra (*Āgama* ou *Nikāya*) est loin d'être en rapport avec le rang qui lui est attribué ici. Jamais il n'y paraît dans une controverse victorieuse avec les hérétiques; ou plutôt il n'y paraît presque jamais. En dehors de la liste des primautés, l'*Āṅguttara* (et l'*Ekottara* correspondant) ne le mentionne pas une seule fois; le *Dīgha* (et le *Dirgha*) l'ignore complètement, de même le *Majjhima* (et le *Madhyama*), qui connaît le nom de Piṇḍola, mais qui l'applique à un Pratyekabuddha du temps passé (III, 69); le sūtra correspondant de la collection sanscrite a été versé dans l'*Ekottara āgama* (version chinoise, Tōk., XII, 2, 56^b; mais le nom de Piṇḍola ne se retrouve pas parmi les Pratyekabuddha qui y sont énumérés). Le *Saṃyutta* (et le *Saṃyukta*) seul contient un sūtra où Piṇḍola joue le premier rôle (*Saṃyutta*, IV, 110 = *Tsa A-han*, chap. 42; Tōk., XIII, 4, 46^b-47^a): Udayana, le roi de Vatsa, vient trouver Piṇḍola au Ghoṣitārāma, à Kauśāmbī, et lui demande pour quelle raison les bhikṣu les plus jeunes ont déjà une attitude si digne; Piṇḍola lui rapporte, en manière d'explication, des règles de conduite enseignées par le Bouddha lui-même.

Il n'est pas indifférent de constater que, dans ce sūtra, le seul sūtra des grandes collections où Piṇḍola paraisse, il est associé au roi Udayana. Udayana, le roi du pays de Vatsa, est resté longtemps populaire dans l'Inde; il est le héros d'innombrables récits; il est la figure centrale de la *Bṛhathkathā*, qui groupe tant de vieux contes et de vieilles légendes. Piṇḍola reparait comme l'interlocuteur d'Udayana dans un sūtra particulier, dont l'original est perdu, mais qui nous est parvenu

dans une traduction chinoise due à Guṇabhadra (entre 435 et 443) : le *Pin-t'ou-lou t'ou-lo-chō wei yeou-t'o-yen wang chou fa* [yuan] *king* 賓頭盧突羅闍爲優陀延王說法 [緣] 經 (Nanj., 1347; Tōk., XIV, 8, 76^b-78^b). Toute la première partie du sūtra, d'allure nettement littéraire, décrit successivement la ville de Kauśāmbī, le parc, le roi, le moine. En réponse à une question d'Udayana, Piṇḍola montre la vanité des grandeurs royales par une longue série de comparaisons. Piṇḍola est représenté comme le descendant d'une lignée de conseillers royaux 輔相 qui ont exercé de père en fils la fonction de kouo-che 國師. Le commentaire 'des *Theragāthā* palies (encore inédit, mais analysé par M^{me} Rhys Davids : *Psalm of the Brethren*, p. 110) rapporte la même tradition, avec quelques détails intéressants : « Piṇḍola était né au temps du Bouddha comme le fils d'un chapelain ⁽¹⁾ du roi Udena à Kosambi; on l'appela Bhāradvāja. Quand il eut appris les trois Veda et enseigné les hymnes avec grand succès à une école de jeunes brahmanes, il se dégoûta du métier; quittant ses élèves, il se rendit à Rājagaha. Voyant là les dons et les faveurs qui étaient accordés à la communauté de Bhagavat, il entra dans cet ordre. Il avait des habitudes de gloutonnerie; il en triompha par les méthodes du Maître et il apprit les six facultés surnaturelles. Il annonça alors devant Bhagavat qu'il était prêt à répondre aux questions de tout moine qui aurait un doute au sujet de la voie ou du fruit; c'était là son « rugis-

(1) L'équivalence de kouo-che et du sanscrit purohita, signalée par M. Pelliot (*Young Pao*, 1911, p. 671-676), se trouve confirmée par ce nouveau témoignage.

Le moine qui reçut le premier en Chine le titre de kouo-che n'est pas 法當 Fa-tang, comme l'a écrit par erreur le *Bukkyō jiden* suivi par M. Pelliot, mais Fa-tch'ang 法常; sur ce moine, voir *Siu kao seng tchouan*, chap. 20 et *Dictionnaire biographique (japonais) des moines*, chap. 22. Le texte du *Che che yao lan* (I, p. 6^b), que M. Pelliot n'avait pu connaître qu'indirectement donne bien la leçon Fa-tch'ang.

sement de lion ». Sur quoi Bhagavat déclara de lui : Le premier de mes disciples en fait de rugissement de lion est Piṇḍola Bhāradvāja. Piṇḍola reçut un jour la visite d'un de ses anciens amis, qui était brahmane et avaricieux. Le Thera lui persuada de faire une offrande qu'il se chargeait de transmettre à la Communauté. Mais parce que le brahmane croyait que le Thera était cupide et cherchait son avantage personnel, Piṇḍola se mit à l'instruire sur les avantages que procurent les dons faits aux religieux, en disant :

« Je ne vis pas dans l'inconduite; la nourriture ne me tient pas au cœur. La machine est entretenue par la nourriture; c'est pourquoi je m'en vais quêtant.

« C'est de la boue, disent les sages, que les salutations et les hommages des familles; c'est une écharde menue, difficile à arracher, que les politesses; le méchant s'en débarrasse mal. »

Ces deux vers ont été recueillis dans les *Theragāthā*, v. 123 et v. 124. Le second est, au surplus, dans la même collection, attribué aussi à Mahā Kaccāyana (v. 495) et à Mahā Kassapa (v. 1053).

Le *Milinda pañho* cite deux autres vers qu'il attribue également à Piṇḍola :

« Le sage qui a reconnu dans le corps sa vraie nature, qui l'a bien discernée, s'étend tout seul, sans second, dans l'intérieur des phénomènes » (*Milinda*, p. 398).

« Dans l'enfer, des périls terribles; dans le Nirvāṇa, un bonheur immense; voilà les deux objets que le yogin doit considérer » (*ibid.*, p. 404).

D'après l'*Udāna* pali, IV, 6, c'est à propos de Piṇḍola que le Bouddha prononça une de ses stances les plus célèbres, que le *Dhammapada* a recueillie (v. 185). « Un jour Bhagavat était à Sāvattī, dans le Jetavana, le jardin d'Anāthapiṇḍika. Or, en ce temps-là, le vénérable Piṇḍola Bhāradvāja est assis non

loin de Bhagavat, accroupi, le buste dressé, en moine des forêts, en moine qui vit d'aumônes, etc. . . . Et Bhagavat regarda le Vénérable Piṇḍola Bhāradvāja qui était assis non loin de lui, accroupi, le buste dressé, etc. Et quand il l'eut vu, sur le champ, il prononça cette formule :

« Ne dites pas de mal; ne faites pas de mal; enfermez-vous bien dans les Défenses; connaissez bien la modération en fait de nourriture; ayez votre couche et votre siège à l'écart; appliquez-vous dans le domaine de l'esprit; tel est l'enseignement des Bouddhas. »

Il faut remarquer toutefois que, si l'*Udāna* pali rattache à Piṇḍola l'origine de cette stance, les commentaires sur le *Dhammapada*, aussi bien en pali (*Atthakathā*) qu'en chinois (*Tch'ou yao king*) et en tibétain (cf. Rockhill, *Udānavarga*, XXXI, 54, note), ne mentionnent pas Piṇḍola à propos du même vers. D'autre part cette stance figure dans la série des vers qui accompagnent le *Prātimokṣa* et qui passent pour l'œuvre des sept Bouddhas respectivement; elle y est donnée comme la stance caractéristique du Bouddha Viśvabhū (Finot-Huber, *Le Prātimokṣa des Sarvāstivādin*, dans *Journ. asiat.*, nov.-déc. 1913, p. 540-541; cf. aussi la note qui y accompagne ce vers). Il est donc évident que le souvenir de Piṇḍola n'était pas nécessairement lié à l'histoire de cette stance.

Le commentaire en prose qui accompagne les vers du *Jātaka* pali, et qui date certainement d'une époque assez basse, rapporte, lui aussi, une légende qui associe Piṇḍola au roi Udayana (*Mātanga-jātaka*, IV, 375). « Or, en ce temps-là, le vénérable Piṇḍola Bhāradvāja, venu à travers l'espace du Jetavana, passe la plus grande partie du temps à Kosambi, dans le parc du roi Udena. Ce Thera, dans son existence précédente, avait exercé la royauté, et pendant bien longtemps il avait dans ce même parc joui des grandeurs en compagnie d'une nombreuse société. Par l'effet de sa conduite antérieure

il passait son temps dans ce même endroit et y goûtait le bonheur du fruit complet. Un jour, comme il était assis au pied d'un sāla bien fleuri, Udena, qui avait abondamment bu pendant sept jours, eut l'idée d'aller s'amuser au parc; il y alla avec un entourage nombreux, s'installa sur une banquette de pierre avec une femme dans son giron, et par l'effet de l'ivresse il s'endormit d'un sommeil profond. Les femmes qui s'étaient assises pour chanter jetèrent leurs instruments, entrèrent dans le parc, et se mirent à cueillir fleurs et fruits. Elles aperçurent le Thera, s'approchèrent, l'adorèrent et s'assirent. Le Thera leur tint un discours sur la loi. L'autre femme, qui était installée dans le giron du roi, l'éveilla en bougeant. Où sont allées ces coquines? demanda-t-il. Elle répondit : Elles sont toutes assises autour d'un religieux. Irrité, il y alla, apostropha le Thera, l'injuria : Ah ! je donnerai ce religieux à manger aux fourmis rouges ! dit-il, et sous l'empire de la colère il fit couper en morceaux le corps du Thera, et on les jeta dans un panier de fourmis rouges. Le Thera du haut de l'espace adressa une leçon au roi; puis il descendit au Jetavana, devant la salle du Bouddha. D'où arrives-tu? lui demanda le Tathāgata. Il lui raconta la chose. Le Maître dit : Ô Bhāradvāja, ce n'est pas la première fois aujourd'hui que Udena maltraite les religieux; il les a déjà maltraités jadis. » Et Bhagavat rapporte alors l'histoire de Mātāṅgapaṇḍita et de Maṇḍavya.

L'épisode raconté ici appartient en propre au cycle d'Udayana; nous le retrouvons ailleurs sous d'autres formes et Piṇḍola n'y paraît plus; son rôle est pris par un fils d'Udayana, nommé Saraṇa; le méchant roi n'est plus Udayana, mais son rival, Caṇḍa Pradyota. Mais, si les personnages ont changé, la donnée reste la même : le roi s'étant endormi, les femmes vont écouter la prédication d'un religieux; furieux à son réveil, le roi sévit contre le religieux. Sous cette forme l'histoire est racontée dans le *Sūtrālamkāra*, conte 65 (trad. Huber,

p. 342 et suiv.; cf. *Journ. asiat.*, juillet-août 1908, p. 149), dans le *Tsa pao tsang king* (analysé par Chavannes, *Cinq cents Contes*, III, p. 23), enfin dans le *Karma-śataka* (analysé par Feer, *Journ. asiat.*, 1901, I, p. 439).

Les traits dispersés dans les textes que nous venons de citer supposent un personnage plus fortement marqué que le banal et sage Piṇḍola des sūtra. Le commentaire des *Theragāthā* note formellement qu'avant sa conversion Piṇḍola avait des habitudes de gloutonnerie; la stance qui lui est attribuée dans les *Theragāthā* (v. 123) a pour objet de prouver qu'il s'était amendé. Une préoccupation du même genre semble avoir décidé le rédacteur de l'*Udāna* à évoquer le nom de Piṇḍola à propos d'une stance où le Bouddha vante la modération en fait de nourriture.

Enfin une section du Vinaya des Mūla Sarvāstivādin, le *Bheṣajya-vastu* (chap. 16 de la traduction chinoise; Tōk., XVII, 4, 68^a), contient un récit qui illustre la gloutonnerie de Piṇḍola et en explique l'origine; c'est à la suite d'une faute commise dans une existence antérieure qu'il en était venu à manger des briques et des pierres. Le *Bheṣajya-vastu* est, malgré son titre qui annonce simplement un chapitre sur les remèdes, une collection hétéroclite d'histoires diverses; on ne saurait donc être surpris d'y trouver une longue série de récits où trente-six des plus illustres disciples du Bouddha réunis sur les bords du lac Anavatapta viennent tour à tour raconter leur avadāna 本業. Après Mahākāśyapa, Śāriputra, Maudgalyāyana, Chāmiāo 善妙, Sumanas, Śroṇa Koṭivisimśa et Śroṇa Koṭikarna, Piṇḍola est prié par les moines d'exposer son passé. Il répond par ces vers :

« Jadis je naquis dans une famille noble; à côté de mes parents j'étais indépendant. Mon père m'avait ordonné de diriger ses magasins et de veiller sur mes parents. Mon cœur était toujours avare; à mes sœurs et à mes frères ainsi qu'aux ser-

viteurs je ne donnais ni vêtements ni nourriture. Ma mère, elle aussi, m'ayant demandé de la nourriture, par avarice je ne lui en donnai pas. Ma bouche, en outre, proféra ces paroles mauvaises : Vous pouvez manger des tuiles et des pierres. Par la force de cette mauvaise action je tombai dans les grands enfers, le Grand enfer Brûlant (Pratapana) et celui de la Corde noire (Kālasūtra). En ces lieux j'endurai toutes sortes de souffrances. Après avoir enduré des souffrances dans les enfers, j'obtins de naître parmi les hommes; mais, par la force de cette mauvaise action, je continuais à dévorer des tuiles et des pierres; quand venait l'heure du repas, jamais je n'avais assez à manger; la faim et la soif me torturaient; et par là j'endurais constamment des tourments. J'en suis maintenant à mon dernier corps; né parmi les hommes, je suis sorti du monde, et en personne je sers le grand Maître, qui a l'Illumination parfaite sans supérieure. Parce que j'ai pu sortir du monde, dans la religion du lion des Śākya, j'ai pu obtenir de devenir Arhat; j'ai cessé de brûler et je goûte la fraîcheur. Bhagavat a fait pour moi cette prédiction : Quand vous aurez chassé les passions, en fait de rugissement-de-lion vous aurez le premier rang. Maintenant, quoique j'aie obtenu les pénétrations surnaturelles, je continue à manger des tuiles et des pierres. Même si je devais traverser cent kalpa, l'acte que j'ai commis ne disparaîtrait pas. Ô anciens, sachez-le maintenant: je me rappelle cet acte mauvais du passé; j'ai déjà subi toutes sortes de souffrances; ce qui reste de cet acte maintenant doit s'épuiser. Mon nom est Piṇḍola. Maintenant en présence de la grande assemblée, j'expose mon acte du passé, au milieu du grand lac sans brûlure 無熱大池 (Anavatapta).»

Le nom de Piṇḍola cadrerait bien avec l'idée d'un moine goulé; il est évidemment en rapport de parenté avec le mot piṇḍa qui signifie au propre «la boulette» et spécialement «la boulette de riz cuit», mais qui a passé de là, par un déve-

loppement normal, au sens de « nourriture » en général, et avec une valeur plus restreinte, « la nourriture donnée en aumône à un moine ». Les *Uṇādi sūtra* reconnaissent l'existence d'un suffixe °ola (dans la terminologie grammaticale, olae) qui s'ajoute à kapi, gaḍi, gaṇḍi, kaṭi, paṭi pour former les mots kapola, gaḍola, gaṇḍola, kaṭola, paṭola (I, 66). Deux de ces mots, gaḍola et gaṇḍola, sont donnés comme des synonymes de guḍa « bouchée » (guḍaparyāyau, *ibid.*); ils n'ont pas été jusqu'ici relevés dans des textes littéraires, et semblent par conséquent appartenir à une couche inférieure du langage; Hemacandra cependant les enregistre dans son vocabulaire (*Abhidhānacintāmaṇi*, v. 425), et presque immédiatement après (v. 427) il enregistre un mot piṇḍoli, qui ne s'est pas non plus rencontré jusqu'ici dans les textes, et auquel il attribue le sens de « reste de nourriture, reliefs ». Le même suffixe °ola se retrouve dans la tradition bouddhique attaché au nom d'un des lieux saints, le Gandhola, « le plus sacré de tous les temples », comme l'appelle Tāranātha (p. 20). Le Gandhola était construit à Gayā, sur l'emplacement du Vajrasana. Les lexiques tibétains-sanscrits donnent comme l'équivalent de gandhola les mots gandhālaya, gandhakuṭi « chambre du parfum » qui désignent toute cellule occupée par le Bouddha en personne. Dans ce cas particulier, le suffixe °ola semble bien servir à une abréviation d'allure familière qui supprime un élément tout entier d'un composé trop long. Il en était peut-être de même pour le nom de Piṇḍola.

Des deux interprétations chinoises du nom de Piṇḍola que nous avons relevées, celle du *Fan fan yu*, qui remonte au vi^e siècle (cf. *Journ. asiat.*, mars-avril 1915, p. 200), ramène aussi au mot piṇḍa; il interprète en effet (chap. II, section 11) le nom de Piṇḍola par les termes chinois k'i che 乞食 « mendier-nourriture ». Quant au *Fan yi ming yi*, daté de 1151, la traduction pou tong 不動 « inébranlable » qu'il indique

(chap. I, p. 26^a) nous semble difficile à justifier; on pourrait penser qu'un glossateur a adopté pour piṇḍa le sens de «masse» et donné subsidiairement à piṇḍola le sens de «massif», d'où «inébranlable»; mais cette conjecture est bien fragile. Le second nom, Bhāradvāja, a exercé aussi la sagacité des interprètes. Le *Fan yi ming yi* (*loc. supra laud.*) propose plusieurs solutions : «P'o-lo-touo 頗羅墮, c'est un nom de famille. Paramārtha dit : «porter-rapide» 捷疾 [=bharadvāja]. On dit aussi : «avantage-réciproque» 利相 (?) Ou encore : «vaste-parole» 廣語 [bārhad, dérivé de brhad + vāca!] Le *Pen hing tsi* (Nanj., 680) traduit : «pesant-étendard 重幢 [=bhāra-dhvāja]. [Le texte porte par erreur 幢.] Les brahmanes ont en tout dix-huit noms de famille; celui-ci en est un. On dit encore Pin-tou-lo Po-lo-touo-chō 賓度羅跋羅墮闍.» Le *Fan yi ming yi* aurait pu citer encore une autre transcription du nom, employée par Kumārajīva dans sa traduction du commentaire de Nāgārjuna sur la Prajñāpāramitā (*Ta tche tou louen*, chap. xxvi, Tōk., XX, 2, 27^a, col. 5): Pin-t'ou-lo P'o-lo-to-che 賓徒羅叵羅埵逝. Il faut, en outre, relever la forme singulière t'ou-lo-chō 突羅闍⁽¹⁾ employée par Guṇabhadra dans le sūtra de la prédication à Udayana (voir *supra*). En fait, le nom de Bhāradvāja n'ajoute rien à la physionomie du personnage; c'est simplement un nom de famille brahmanique, comme l'indiquait le *Fan yi ming yi*.

Si la tradition populaire, telle que nous avons cru l'entrevoir, s'est plu à figurer Piṇḍola comme le type du moine gros-mangeur, il est aisé de comprendre comment et pourquoi l'usage s'est établi de présenter à ce moine des offrandes de nourriture. Le culte que nous avons vu surgir en Chine au v^e siècle ne serait que le prolongement d'une pratique indienne.

D'autre part, les Vinaya, qui se piquent de représenter la

(1) Quelle que soit la rectification à introduire, la forme t'ou-lo-chō est manifestement fautive,

Communauté sous un aspect idéal, ont pourtant enregistré presque tous le récit d'une faute commise par Piṇḍola et qui lui valut un blâme sévère de Bouddha. Cette faute, il est vrai, n'a rien de commun avec la gourmandise; mais elle a pu, nous le verrons, être alléguée comme une explication pour justifier l'offrande de nourriture à Piṇḍola. Nous allons donner successivement la traduction des textes parallèles qui rapportent cet épisode dans les divers Vinaya.

Vp. = Vinaya pali des Sthavira, *Culla Vagga*, V, 8 :

« Or en ce temps-là un notable de Rājagaha se trouve posséder un bloc de santal, de la moelle de santal la plus précieuse. Et alors le notable de Rājagaha eut cette idée : Si je faisais tailler dans ce bloc de santal une sébile, et que je prenne pour mon usage les rognures! je donnerais la sébile en don. Et alors le notable de Rājagaha fit tailler dans le bloc de santal une sébile; il la déposa dans une résille [sikkā], qu'il fixa à une tige; il attacha le tout à des tiges mises bout à bout, et prononça ces paroles : S'il y a un samane, un brahmane qui soit un Arhat et qui ait des pouvoirs surnaturels, qu'il prenne la sébile; je la lui donne. Et alors Pūraṇa Kassapa se rendit auprès du notable de Rājagaha, et s'étant rendu auprès du notable de Rājagaha, il lui dit : O maître de maison, je suis en vérité un Arhat; j'ai les pouvoirs surnaturels; donne-moi la sébile. — Si tu es, ô vénérable moine, un Arhat et si tu as les pouvoirs surnaturels, prends la sébile; je te la donne. Et ensuite Makkhali Gosāla, Ajita Kesakambali, Pakudha Kaccāyana, Sañjaya Belatthiputta, le Nigaṇṭha Nātaputta se rendent chacun auprès du... , etc. . . . prends la sébile; je te la donne.

« Or en ce temps-là le vénérable Mahā Moggallāna et le vénérable Piṇḍola Bhāradvāja, à l'heure du matin passant leur costume, prenant sébile et froc, entrèrent dans Rājagaha pour

mendier la nourriture. Et alors le vénérable Piṇḍola Bhāradvāja dit ainsi au vénérable Mahā Moggallāna : Le vénérable Mahā Moggallāna est un Arhat; il a les pouvoirs surnaturels; va, vénérable Moggallāna, prends cette sébile; la sébile est à toi. — Le vénérable Piṇḍola Bhāradvāja est un Arhat; il a les pouvoirs surnaturels; va, vénérable Bhāradvāja; prends cette sébile; la sébile est à toi. Et alors le vénérable Piṇḍola Bhāradvāja s'éleva dans les airs, prit la sébile, et trois fois il fit le tour de Rājagaha. Et en ce temps-là le notable de Rājagaha se tient dans sa demeure avec femmes et fils; il joint les mains, s'incline, et : O vénérable, dit-il, noble Bhāradvāja, arrête-toi dans ma demeure. — Et le vénérable Piṇḍola Bhāradvāja s'arrêta dans la demeure du notable de Rājagaha. Et alors le notable de Rājagaha prit la sébile des mains du vénérable Piṇḍola Bhāradvāja; il la remplit de nourriture de grand prix et la remit au vénérable Piṇḍola Bhāradvāja. Et alors le vénérable Piṇḍola Bhāradvāja s'en alla avec la sébile à l'ārāma. Les gens apprirent par ouï dire que le noble Piṇḍola Bhāradvāja avait pris la sébile du notable de Rājagaha; et les gens se mirent à suivre pas à pas Piṇḍola Bhāradvāja avec de grands cris, avec un grand bruit. Bhagavat entendit ces grands cris, ce grand bruit, et l'ayant entendu, il s'adressa au vénérable Ānanda : Ô Ānanda, qu'est-ce que ces grands cris? qu'est-ce que ce grand bruit? — Maître, c'est le vénérable Piṇḍola Bhāradvāja qui a pris le bol du notable de Rājagaha, et les gens le suivent. . . Voilà d'où viennent ces grands cris, d'où vient ce grand bruit. Et alors Bhagavat, à cette occasion, à ce sujet, réunit la communauté des bhikkhu et il interrogea Piṇḍola Bhāradvāja : Est-ce-vrai que tu as, Bhāradvāja, pris la sébile du notable de Rājagaha? — C'est vrai, Bhagavat. — — Le Bouddha Bhagavat le blâma : C'est un acte, ô Bhāradvāja, impropre, inconvenant. . . qui ne doit pas se faire. Comment, toi, Bhāradvāja, pour une misérable sébile de bois,

tu fais montre d'un miracle de puissance surnaturelle, d'ordre surhumain, devant des maîtres de maison? C'est comme si une créature du sexe féminin montrait son sexe pour une misérable pièce de monnaie! C'est ainsi, ô Bhāradvāja, que tu as fait montre d'un miracle de puissance surnaturelle, d'ordre surhumain, devant des maîtres de maison, pour une misérable sébile de bois. Voilà qui n'est pas, ô Bhāradvāja, pour développer la foi chez les incrédules. . . Et quand il l'eut blâmé, il tint un discours sur la Loi et s'adressa ainsi aux bhikkhu : « Il ne faut pas, ô bhikkhu, faire montre devant des maîtres de maison d'un miracle de pouvoirs surnaturels, d'ordre surhumain. Si on en fait montre, c'est un péché duṣkṛta. Brisez, ô bhikkhu, cette sébile de bois, et quand vous l'aurez mise en pièces, vous la donnerez aux bhikkhu pour en faire de la poudre à collyre. Et il ne faut pas porter de sébile en bois. Qui en porte commet un péché duṣkṛta. »

Dhg. = Dharmagupta Vinaya (= *Sseu fen liu*), chap. 51 ; éd. Tōk., XV, 6, 34^a, col. 9 et suiv. :

« En ce temps-là, Bhagavat se trouvait dans la ville de la Résidence royale (Rājagṛha). En ce temps, il y avait là les six maîtres hérétiques avec leurs disciples compagnons de séjour. C'était Fou-lan Kia-ye (Pūraṇa Kāśyapa) avec ses 90,000 disciples, Mo-kie-lo Kiu-chō-lo (Maskari Gośāla) avec ses 80,000 disciples, et en diminuant ainsi successivement jusqu'à Ni-k'ien tseu (Nirgrantha putra) avec ses 40,000 disciples. Alors dans la ville de la Résidence royale il y avait un maître de maison; il était le disciple des six maîtres. Il avait obtenu un gros morceau de bois de santal; il s'en servit aussitôt pour faire un bol; avec des bijoux il fabriqua une résille pour l'y placer; au milieu de sa cour il planta un grand poteau et plaça le bol au sommet. Il proclama ceci : Si dans cette ville de la Résidence royale il y a un sramane ou un brahmane qui

soit un Arhat et doué de force surnaturelle, il pourra emporter ce bol. Alors Fou-lan Kia-ye arriva à la demeure du notable et dit : Je suis un Arhat; j'ai une grande force surnaturelle; il vous faut prendre ce bol avec son réseau et me le donner. Le maître de maison lui dit : Si vous êtes un Arhat, vous avez une grande force surnaturelle en vous; vous pouvez aller le prendre. L'autre voulut le prendre, mais n'eut pas le moyen d'y parvenir. En ce temps Mo-kie-lo Kiu-chō-lo (Maskari Gośāla), A-yi-t'cou Ki-chō-kin-p'o-lo (Ajita Keśakambala), Po-kiu Kia-tchan-yen (Pakudha Kātyāyana), Chan-teou P'i-lo-tch'a tseu (Sañjaya Belatthiputra) Ni-k'ien-t'o Jo-t'i tseu (Nirgrantha Jñātiputra) arrivèrent à la maison du notable et lui tinrent ce langage : Nous sommes des Arhat; nous avons une force surnaturelle; il vous faut nous donner ce bol en même temps que la résille. Le maître de maison leur dit : Si vous êtes des Arhat et que vous possédiez une grande force surnaturelle, je vous le donne; vous pouvez aller le prendre. Les autres voulurent le prendre, mais n'eurent pas le moyen d'y parvenir. En ce temps Pin-t'cou-lou (Piṇḍola) et Ta Mou-lien (Mahā Maudgalyāyana) ensemble étaient assis sur une grande pierre. Pin-t'cou-lou dit à Mou-lien : Vous êtes un Arhat; Bhagavat a prédit que vous seriez le premier en facultés surnaturelles. Vous pouvez aller le prendre. Mou-lien dit : Je n'ai jamais jusqu'ici manifesté en présence d'un laïc mes facultés surnaturelles. Vous aussi vous êtes un Arhat et possédez une grande force surnaturelle. Bhagavat a prédit que vous seriez le tout premier en fait de « rugissement de lion ». Vous pouvez aller le prendre. Alors Pin-t'cou-lou ayant entendu les paroles de Mou-lien, avec la pierre fit bondir son corps dans les airs. Il tourna sept fois autour de la ville de la Résidence royale. Les gens du pays s'enfuyaient tous de côté et d'autre en s'écriant que la pierre allait tomber. En ce temps, ce maître de maison se trouvait au-dessus de la salle de sa maison. Il vit de loin

Pin-t'eu-lou dans les airs; aussitôt il joignit les mains, lui rendit hommage et prononça ces paroles : Prends ce bol, Pin-t'eu-lou. Pin-t'eu-lou prit aussitôt le bol. Le maître de maison lui dit encore : Descends un peu par ici, Pin-t'eu-lou. Pin-t'eu-lou aussitôt descendit un peu pour s'arrêter (près de lui). Alors le maître de maison prit le bol de ses mains, le remplit d'excellente nourriture, et le lui donna. Quand Pin-t'eu-lou eut pris le bol, il s'éleva de nouveau dans les airs par ses facultés surnaturelles et s'enfuit.

« Les bhikṣu ayant appris cela, il se trouva parmi eux des bhikṣu ayant peu de désirs, sachant se contenter de peu, pratiquant les dhūta, se plaisant à l'étude des défenses, sensibles à l'honneur, qui firent des reproches à Pin-t'eu-lou en lui disant : Comment se fait-il que vous ayez manifesté votre pouvoir surnaturel en présence d'un laïc ? Alors ces bhikṣu se rendirent auprès de Bhagavat; de leur visage ils adorèrent ses pieds, puis se retirèrent et s'assirent de côté. A cette occasion, ils rapportèrent le tout au Bouddha. En ce temps, le Bouddha, à cette occasion, réunit les moines bhikṣu; lui qui sait, il interrogea cependant Pin-t'eu-lou : Est-ce que, en présence d'un laïc, vous avez manifesté votre puissance surnaturelle ? Il répondit qu'il l'avait fait. Alors Bhagavat fit de toutes sortes de façons des reproches à Pin-t'eu-lou : Ce que vous avez fait est mal ; ce n'est pas convenable ; ce n'est pas la méthode des sramanes ; ce n'est pas une conduite pure ; ce n'est pas une conduite comme il faut ; c'est ce qu'on ne doit pas faire. Comment se fait-il que vous avez montré vos pouvoirs surnaturels en présence d'un laïc ? C'est comme une femme débauchée qui pour une demi-pièce de monnaie s'exhibe en présence d'une multitude d'hommes. Vous avez agi de même. Pour un méprisable bol de bois, vous avez manifesté devant un laïc vos pouvoirs surnaturels. Il ne faut pas manifester des forces surnaturelles devant un laïc. Si on les manifeste, c'est une faute

duṣkṛta. Les bhikṣu ne doivent pas conserver de bols en santal; s'ils les conservent, on les punira suivant les règles. Si on en trouve un qui soit déjà fait, je vous autorise à le briser et à le donner aux bhikṣu pour en faire de la drogue pour les yeux.»

Mś. = Mahīśāsaka Vinaya (*Mi cha sai pou ho hi wou fen liu*, chap. 26, Tōk., XVI, 2, 51^a):

«En ce temps-là, les Li-tchō (Licchavi) de Pi-chō-li (Vaiśālī) avaient trouvé un bol de santal. Ils délibérèrent entre eux pour savoir à qui il fallait donner ce bol. Les uns dirent qu'il fallait le donner à Bhagavat; les autres, qu'il fallait le donner à Sa-tchō (Sāṃjaya), à Ni-k'ien tseu (Nirgranthaputra). La majorité voulait qu'on le donnât au Bouddha. Considérant que la minorité devait suivre la majorité, on remplit le bol de sucre candi, de pilules de joie (modaka), et ils l'offrirent à Bhagavat, en lui disant : Nous avons ensemble trouvé ce bol et nous le présentons à Bhagavat. Notre désir est que vous l'acceptiez par compassion. Le Bouddha accepta les pilules de joie, mais leur rendit le bol en leur disant : C'est là un bol d'hérétique; le Bouddha ne peut le garder. Derechef ils délibérèrent entre eux, disant : Nous avons offert le bol à Bhagavat; Bhagavat ne l'a pas accepté. Mieux vaudrait maintenant que nous le prenions pour en faire don à la foule des religieux. Après avoir ainsi délibéré, ils prirent de nouveau le bol et se rendirent à l'habitation des moines pour le donner aux bhikṣu. Les bhikṣu n'osèrent pas l'accepter et ils rapportèrent cette affaire au Bouddha. Le Bouddha leur dit : Je vous autorise à l'accepter, mais brisez-le et faites-en usage comme d'un parfum.

«Après cela, les Li-tchō trouvèrent encore un bol en santal tête-de-bœuf; ils le placèrent à la cime d'un arbre élevé et firent cette proclamation : Si quelqu'un doué de force surnaturelle peut le prendre, nous le lui donnons. Alors Pin-t'cou-

lou (Piṇḍola) dit à Mou-lien (Maudgalyāyana) : Le Bouddha a dit que vous étiez le premier par vos facultés surnaturelles. Pourquoi ne le prenez-vous pas ? Mou-lien répondit : Vous aussi, vous possédez des facultés surnaturelles. Allez donc le prendre. Alors Pin-t'cou-lou le prit pour le donner aux moines. Les bhikṣu ne savaient qu'en penser, et ils rapportèrent la chose au Bouddha. Le Bouddha leur dit : Je vous autorise à le recevoir, mais brisez-le pour en faire usage comme d'un parfum.

« En ce temps, les quatre grands śrāvaka, Kia-ye (Kāśyapa), Mou-lien, A-na-liu (Aniruddha), Pin-t'cou-lou délibérèrent ensemble, disant : Maintenant dans la ville de la Résidence royale (Rājagṛha) il y a des gens qui n'ont foi ni plaisir dans le Bouddha, la Loi, l'Assemblée. Il nous faut ensemble faire qu'ils y prennent foi et plaisir. Quand ils eurent ainsi délibéré, ils regardèrent tout alentour au près et au loin. Ils virent donc que le maître de maison Pa-t'i 跋提 et sa sœur aînée ne prenaient foi ni plaisir dans le Bouddha, la Loi, l'Assemblée. Trois des śrāvaka dirent : Peut-on convertir Pa-t'i ? Pin-t'cou-lou dit : Je peux convertir sa sœur aînée.

Ce maître de maison avait établi sept rangées de portes et il avait trois troupes de musiciennes. Quand il voulait manger, les sept portes étaient toutes fermées. A chaque repas, on faisait paraître une troupe de musiciennes. Pendant qu'il mangeait, A-na-liu se présenta devant lui en mendiant sa nourriture. Le maître de maison lui demanda : Par où êtes-vous entré ? Il répondit : Je suis entré par la porte. Le maître de maison demanda aussitôt au portier : Comment avez-vous permis à ce mendiant d'entrer ? Il répondit : La porte était fermée comme d'habitude et je n'ai vu personne entrer. Le maître de maison alors plaça dans le bol d'A-na-liu une galette de sésame et lui dit : Allez-vous en ! Ce que vous avez, vous devez le manger. Quand A-na-liu eut obtenu cela, il s'en alla

aussitôt. Au moment du second repas, Kia-ye derechef se présenta en mendiant. Les questions et les réponses furent comme précédemment. De nouveau, le maître de maison demanda au portier : Pourquoi avez-vous encore une fois permis à ce mendiant de franchir inopinément ma porte ? Il répondit : La porte était fermée comme d'habitude et je n'ai vu entrer personne. Le maître de maison plaça derechef une tranche de poisson dans son bol et lui dit : Allez-vous en ; ce que vous avez, vous devez le manger. Quand Kia-ye fut parti, le femme du maître de maison lui demanda . . . [Aniruddha, Kāśyapa, Maudgalyāyana se présentent tour à tour devant Pa-t'i et réussissent à le convertir avec le concours de sa femme.]

« Alors les trois śrāvaka dirent à Pin-t'eu-lou : Nous avons converti Pa-t'i et nous avons fait qu'il prenne foi et joie. Maintenant il vous faut à votre tour convertir sa sœur aînée. Alors Pin-t'eu-lou de bon matin revêtit son costume, prit son bol, et entra de bon matin dans la ville pour mendier sa nourriture. Il arriva graduellement à la demeure du maître de maison. En ce temps la sœur aînée du maître de maison faisait de sa propre main une galette. Soudain elle vit Pin-t'eu-lou. Alors elle baissa la tête et ferma les yeux. Pin-t'eu-lou de son côté fixait de tout son cœur son regard sur son bol. Elle lui dit : Certainement je ne vous donnerai rien. De tout votre cœur vous regardez votre bol. Que désirez-vous par là ? Pin-t'eu-lou fit alors sortir de son corps de la fumée. Elle lui dit de nouveau : Quand la fumée sortirait de tout votre corps, je ne vous donnerai rien. Pin-t'eu-lou alors fit flamber tout son corps. Elle lui dit derechef : Même si tout votre corps flambe, je ne vous donnerai rien. Pin-t'eu-lou alors s'éleva dans les airs. Elle lui dit de nouveau : Même si vous volez dans les airs, je ne vous donnerai rien. Pin-t'eu-lou alors se renversa la tête en bas dans le vide. Elle lui dit encore : Même si vous êtes la tête en bas dans le vide, je ne vous donnerai rien. Pin-t'eu-lou fit alors cette

réflexion : Bhagavat ne nous permet pas de faire violence aux personnes pour mendier des aumônes. Alors il s'en alla. Non loin de la ville de la Résidence royale, il y avait une grande pierre. Pin-t'cou-lou s'assit dessus, et avec la pierre il entra en volant dans la ville de la Résidence royale. En voyant cela, les gens qui étaient dans la ville eurent tous grand peur. Ils craignaient que la pierre ne tombât sur le sol; il n'était aucun d'eux qui ne s'enfût. Alors la pierre arriva au-dessus de l'habitation de la sœur aînée du maître de maison; et alors la pierre s'arrêta et ne s'en alla plus. Cette femme en la voyant eut grand peur; son cœur fut effrayé, ses poils se hérissèrent, et les mains jointes elle dit à Pin-t'cou-lou : Je vous prie de me donner la vie sauve. Déposez la pierre dans son endroit primitif, et je vous donnerai à manger. Pin-t'cou-lou s'en revint alors en emportant la pierre qu'il plaça dans son endroit primitif. Quand il fut arrivé à l'endroit où il se tenait auparavant [devant elle], la sœur aînée du maître de maison fit alors cette réflexion : Je ne peux pas lui donner une grande galette; il faut que j'en fasse à la place une petite pour la lui donner. Elle fit donc une petite boulette; mais soudain cette boulette devint grande. Il en fut trois fois ainsi; la boulette était chaque fois plus grande. Alors elle fit cette réflexion : Quand je veux les faire petites, toutes au contraire deviennent grandes. Je m'en vais donc lui donner une galette [déjà faite]. Alors elle lui donna une galette, mais toutes les galettes l'une après l'autre arrivèrent dans la poêle à frire et s'y placèrent à la file. De sa main elle saisit la poêle, et la main y resta adhérente. Elle dit alors à Pin-t'cou-lou : Si vous avez besoin de galettes, je vous les donne toutes, et la poêle aussi; je n'y regarde pas. Que voulez-vous de moi pour faire que ma main reste adhérente à la poêle sans pouvoir s'en séparer? Il répondit : Je n'ai pas besoin des galettes ni de la poêle et je n'ai pas besoin de vous. Nous sommes quatre qui avons décidé ensemble de vous sauver

ainsi que votre frère cadet. Trois d'entre nous ont déjà converti votre cadet. Moi, je dois vous convertir, et c'est pour-quoi j'ai agi ainsi. Elle demanda : Maintenant, que désirez-vous m'ordonner de faire ? Il répliqua : Vous, la sœur, devez porter sur votre tête ces galettes et venir à ma suite pour les donner au Bouddha et aux moines. Alors donc elle chargea ces galettes sur sa tête et suivit Pin-t'cou-lou. Pin-t'cou-lou se transforma en guide, et tous deux passèrent devant d'autres maisons en sorte que les gens les virent. Après qu'elle fut arrivée à l'endroit où était le Bouddha, de sa propre main elle en offrit au Bouddha et aux 1,250 bhikṣu. Tous furent entièrement rassasiés et il en resta de surplus. Prenant ce [surplus], elle alla dire au Bouddha : Ces quelques galettes, nous en avons fait offrande au Bouddha et aux 1,250 bhikṣu ; tous ont été rassasiés et il en reste de surplus. Maintenant où dois-je déposer ceci ? Le Bouddha lui dit : Vous devez le déposer soit dans un endroit où il n'y ait pas d'herbe, soit dans une eau sans insectes. Cette femme alors prit les galettes et les déposa dans une eau sans insectes. L'eau bouillonna en faisant du bruit comme lorsqu'on jette dans un peu d'eau un fer rouge. Elle conçut de la crainte ; les poils qui la couvraient se dressèrent. Elle revint à l'endroit où était le Bouddha ; du visage, elle lui adora les pieds, et se reculant elle s'assit de côté. Le Bouddha lui expliqua les merveilleuses lois de toute sorte, et ainsi de suite jusqu'à... elle obtint la pureté de l'œil de la Loi ; elle reçut les trois Refuges et les cinq Défenses ; elle fit des offrandes aux quatre groupes et rechercha la sagesse comme avait fait son frère cadet.

« Les bhikṣu āyusmat rapportèrent cela au Bouddha. Le Bouddha à cause de cette affaire rassembla les moines bhikṣu ; il demanda à Pin-t'cou-lou : Avez-vous réellement agi ainsi ? Il répondit : Oui, Bhagavat ! Le Bouddha, après l'avoir blâmé de toutes sortes de façons, dit aux bhikṣu : Dorénavant il n'est plus

permis de manifester des facultés surnaturelles. Si on les manifeste, c'est une faute duṣkṛta.»

Sv. = Sarvāstivādi Vinaya, chap. 37 (*Che song liu*, Tōk., XVI, 5, 40^a, col. 18 et suiv.) :

«Le Bouddha était à Rājagṛha. En ce temps le maître de maison Chou-t'i 樹提 (Jyotiṣka) était un amateur. Un étranger vint de la mer en rapportant un bloc de santal; il l'offrit au maître de maison Jyotiṣka. Celui-ci était fort riche; il avait beaucoup d'or, d'argent, de bijoux précieux, de tchō-kin 車渠⁽¹⁾, d'agate, de corail, et d'autres objets en nombre illimité. Quand il eut ce morceau de santal, il ne tint pas à le garder. Il fit donc faire un bol en santal; il le plaça dans une résille et le suspendit à un poteau d'ivoire élevé. Et il prononça ces paroles : Si un sramane ou un brahmane, sans se servir d'échelle ou de bâton, peut le prendre, qu'il l'emporte! En ce temps Fou-leou-na (Pūrṇa; *corr.* Pūraṇa) Kāśyapa, ayant appris cela, se dit : C'est pour moi que le maître de maison Jyotiṣka a fait ce bol en bois de santal! Il alla donc lui demander : Est-ce pour moi que vous avez fait ce bloc en bois de santal? Le maître de maison lui répondit : J'ai fait ce bol en bois de santal et je l'ai suspendu au sommet d'une haute perche en ivoire. Si un sramane ou un brahmane . . . etc., *ut supra* . . . , je le lui donnerai. Pūraṇa conçut cette pensée : Le maître de maison désire voir ma force magique. Il secoua la tête et s'en alla. Ma-k'ia-li fils de Kou-che (Maskari Gośālīputra), Chan-chō-ya (Saṃjaya), le fils de P'i-lo-tch'a (Belatthīputra), Ni-kien-to fils de Jo-ti (Nirgrantha Jñātīputra), Kia-k'ieou-t'o kia-tchan-yen (Kakudha Kātyāyana), A-ki-t'o tch'e-chō-k'in-p'o-lo (Ajita Keśakambala) en l'entendant se dirent : C'est pour nous que le maître de mai-

⁽¹⁾ Cf. HIRTH et ROCKHILL, *Chao Ju-kua*, p. 231, et PELLIER dans *T'oung Pao*, 1912, p. 481. La Mahāvīyutpatti donne comme l'équivalent sanscrit *muśāra-gaṭva* (235-14).

son . . . etc., *ut supra* . . . Ils allèrent à l'endroit où il se trouvait et lui demandèrent : Est-ce pour nous . . . etc., *ut supra* . . . Le maître de maison répondit : J'ai fait ce bol . . . je le lui donnerai, et s'il ne le peut pas, je ne le lui donnerai pas. Tous eurent alors cette pensée : C'est parce que ce maître de maison désire voir se manifester notre force magique ; et, secouant la tête, ils s'en allèrent.

« En ce temps, l'āyusmat Piṇḍola Bhāradvāja apprit que le maître de maison Jyotiṣka avait fait un bol en santal, qu'il l'avait mis dans une résille, et qu'il l'avait suspendu en haut d'une perche en ivoire, et qu'il avait dit ceci : Si un sramane ou un brahmane . . . etc. *ut supra* . . . Ayant appris cela, il alla auprès de Maudgalyāyana, et il dit à l'āyusmat Maudgalyāyana : Savez-vous que le maître de maison Jyotiṣka a fait un bol en bois de santal, qu'il a . . . etc., *ut supra* . . . , je le lui donnerai ; sinon je ne le lui donnerai pas. Maudgalyāyana lui dit : Vous êtes le premier de ceux qui ont le rugissement du lion ; vous pouvez aller le prendre. Alors l'āyusmat Piṇḍola Bhāradvāja, passé la nuit, avant midi, mit son vêtement, prit son bol ; il avait la contenance belle et majestueuse, soit en marche, soit immobile, soit assis, soit debout. Il se rendit à la maison du maître de maison Jyotiṣka. Quand Jyotiṣka vit de loin Piṇḍola qui avait la contenance majestueuse, en marche, immobile, assis, debout, qui d'une manière pure avait revêtu son costume et tenait son bâton, il conçut cette pensée : Ce bhikṣu qui a une contenance majestueuse . . . et qui d'une manière pure . . . , certainement il sera capable de prendre le bol. Le maître de maison alors se leva de son siège, il se dénuda l'épaule droite, se joignant les mains il se tourna vers Piṇḍola et lui dit : Soyez le bienvenu, ô Bhāradvāja ! Il y a longtemps que vous n'êtes venu ici. Il l'invita à prendre un siège et à s'asseoir. Le maître de maison Jyotiṣka adora du visage les pieds de Bhāradvāja. Quand Piṇḍola fut assis, il demanda au maître de

maison : Vous avez réellement fait un bol en santal et vous l'avez placé dans une résille. . . et vous avez prononcé. . . Si un sramane. . . sinon, je ne le donnerai pas ? Il répondit : C'est exact. Piṇḍola aussitôt entra dans la contemplation de dhyāna correspondante ; puis, sur son siège, il étendit la main, prit le bol et le montra au maître de maison. Celui-ci lui dit : Conformément à ce que j'ai dit auparavant, cet objet vous appartient. Le maître de maison dit encore : Donnez-le moi pour un instant. Alors il prit le bol, rentra chez lui, le remplit avec de la bouillie de riz et le donna à Piṇḍola. Quand Piṇḍola eut mangé, il prit le bol et le montra aux bhikṣu en disant : Vous autres, regardez ce bol ; son parfum est exquis. Les bhikṣu répondirent : En effet ! Comment l'avez-vous obtenu ? Piṇḍola leur exposa en détail tout ce qui vient d'être raconté. Parmi eux il y avait des bhikṣu qui avaient peu de désirs, qui savaient se satisfaire de peu, et pratiquaient les dhūta. Quand ils apprirent cette chose, leur cœur fut mécontent. Pour toutes sortes de raisons ils le critiquèrent en lui disant : Comment se peut-il qu'un bhikṣu pour un objet matériel qui est d'un hérétique nu, en présence de gens qui n'ont pas encore reçu les grandes Défenses, manifeste de saints moyens qui sont au-dessus de l'homme ? Après l'avoir injurié, ils se rendirent auprès du Bouddha et lui exposèrent ce qui s'était passé. Le Bouddha à cause de cette affaire réunit les moines. Lui qui connaît, il demanda intentionnellement à Piṇḍola Bhāradvāja : Avez-vous réellement accompli cet acte ? L'autre répondit : En vérité, je l'ai fait, ô Bhagavat ! Le Bouddha pour toutes sortes de raisons injuria Piṇḍola en lui disant : Comment se fait-il qu'un bhikṣu à cause d'un bol en bois appartenant à un hérétique nu, devant des gens. . . manifester. . . ? Quand il eut fini de le blâmer, il dit à Bhāradvāja : Jusqu'à la fin de cette vie corporelle, je vous bannis. Vous ne devez plus rester dans ce Jambudvīpa. Quand Piṇḍola

eut reçu cet ordre, avec son visage il rendit hommage aux pieds du Bouddha, et ayant tourné autour de lui en le laissant à sa droite, il retourna dans sa maison. La literie de moine et le lit qu'il avait reçus, il les rendit tous aux religieux, et, prenant son vêtement et son bol, il entra dans le samādhi convenable; il disparut du Jambudvīpa et parut dans le Kiu-ye-ni (Godanī). Quand il y fut arrivé, il enseigna et convertit en grand nombre des upāsaka et des upāsikā; il entretint beaucoup de disciples; il éleva des maisons de religieux et des habitations. Il entretint des disciples compagnons de séjour (sārdhamvihāri) et proches voisins (antevāsi) il exposa tout au long la Loi du Bouddha.»

MSv. = Mūla Sarvāstivādi Vinaya, *Ken pen chouo yi ts'ie yeou pou p'i nai ye tsa che* (Tōk., XVII, 1, 6^b, col. 10) = *Divyāva-dāna*, 274.

« Les hommes de Subhadra le maître de maison, qui étaient partis avec de la marchandise à vendre à l'étranger, apprirent par ouï-dire que Subhadra le maître de maison était trépassé, que Jyotiṣka, son fils, était installé dans sa maison, qu'il avait mis sa foi dans le Bouddha, dans la Loi, dans la Communauté, qu'il avait pris son refuge dans le Bouddha, dans la Loi, dans la Communauté. Ils s'étaient procuré une sébile faite en santal tête-de-bœuf. Ils la remplirent de bijoux et l'envoyèrent en cadeau à Jyotiṣka le maître de maison. Et lui, il la fit placer au sommet d'une longue perche, et il fit proclamer à son de cloches : « Il est défendu de la prendre au moyen d'une échelle⁽¹⁾ ou d'un escabeau⁽²⁾ ou d'un crochet⁽³⁾. S'il y a un grand magicien sramane ou brahmane, qui dispose de moyens magiques

(1) Viṣṭhā 梯.

(2) Śitā 登.

(3) Manque au chinois.

assez puissants pour la prendre, qu'il la prenne tout à son aise. Les tīrthya (hérétiques) se levant de bonne heure vont faire visite au tīrtha ⁽¹⁾. Ils le virent, et l'ayant vu, ils dirent à Jyotiṣka, le maître de maison : Maître de maison, qu'est-ce que cela? Il leur communiqua toute l'affaire. Ils dirent : Maître de maison, tu as donné ta foi aux sramanes, fils de Śākya; c'est eux qui la prendront. Ayant dit, ils continuèrent leur route. Enfin les bhikṣu, anciens par anciens, entrèrent dans Rājagṛha pour mendier leur nourriture. Ils virent, et demandèrent à Jyotiṣka, le maître de maison : Qu'est-ce que cela? Il le leur énonça tout au long. Ils dirent : Maître de maison, qu'est-ce que nous irions faire montre de nous-mêmes pour une simple sébile? Bhagavat a dit : Il faut, ô moines, cacher le bien et secouer ⁽²⁾ le mal dans votre conduite. Ayant dit, ils continuèrent leur route. Enfin le vénérable Daśabala Kāśyapa arriva à son tour. Il demanda au maître de maison : Qu'est-ce que cela? Il lui communiqua la chose. Le vénérable Daśabala Kāśyapa observa : Comme j'ai vomi, rendu, rejeté, expulsé la masse des souillures accumulées dans l'infini du temps, et que le maître de maison me défie de faire concurrence aux hérétiques en magie, je m'en vais remplir son désir. Et alors, étendant son bras comme une trompe d'éléphant, il saisit la sébile. Et quand il l'eut prise, il s'en alla au monastère. Les moines lui dirent : Ancien, d'où as-tu cette sébile en bois de santal tête-de-bœuf? Il leur raconta ce qui s'était passé. Les moines lui dirent : Ancien! convient-il que pour une simple sébile tu fasses montre de tes pouvoirs magiques? Il dit : Vénérables! que ce soit convenable ou non, c'est fait; maintenant, qu'y faire? Les moines rapportent l'incident à Bhagavat. Bhagavat dit : Un moine ne doit pas faire montre de pouvoirs magiques en présence d'un maître de maison; s'il le fait, il commet une faute. »

(1) Chin., sortirent pour aller se baigner. Donc il faut lire : tīrtha.

(2) Chin., manifester.

A la suite de ces textes nous devons mentionner un sūtra perdu qui traitait également ce sujet, le *Pin-t'ou-lou ts'iu po king* «sūtra sur Piṇḍola prenant le vase» 寶頭盧取鉢經, en un chapitre, qui est mentionné dans le *Tcheng yuan sin ling che kiao mou lou* 貞元新定釋教目錄 (Tōk., XXXVIII, 6, 45^b, col. 12; ce catalogue n'est pas mentionné dans Nanjio; il n'est conservé que dans l'édition de Corée).

Il est légitime de rapprocher et de comparer entre eux ces cinq récits, puisque nous les avons empruntés à des ouvrages de même catégorie, des Vinaya. Les Vinaya des diverses écoles n'ont pas seulement pour caractère commun de traiter des mêmes matières, c'est-à-dire d'exposer les règles de la discipline sur un plan à peu près uniforme; ils nous permettent en outre de saisir la tradition sous des aspects divers à des dates fort voisines; tous, en effet, paraissent avoir été rédigés au cours du siècle qui précéda la naissance du Christ. A l'époque où nous la saisissons dans les Vinaya, la légende du miracle de Piṇḍola a pris des formes très variées. On peut cependant dégager un certain nombre de traits communs qui permettent de dresser un tableau schématique.

Le Bouddha est à Rājagṛha (à Vaiśālī, Mś.). Le richard Jyotiṣka, pour assister à un miracle, suspend un bol à une perche élevée; les concurrents doivent se l'approprier par des moyens surnaturels (le richard est anonyme, Dhg.; les Licchavi le remplacent, Mś.). Les six maîtres hérétiques essaient vainement d'obtenir le bol par faveur spéciale (sauf Mś.). Piṇḍola (Daśabala Kāśyapa, MSv.) entre en scène avec Maudgalyāyana (qui manque à MSv.; Mś. ajoute Aniruddha et Kāśyapa). Tous les deux sont assis sur une pierre (Dhg.). Chacun d'eux invite l'autre à user de ses facultés surnaturelles (sauf MSv.; Mś. seul introduit ici la conversion de Pa-t'i et sa sœur). Piṇḍola s'élève miraculeusement dans les airs (Vp. Dhg. Mś.); avec la pierre sur laquelle il était assis (Dhg. Mś.; mais il reste

sur son siège auprès de Jyotiṣka, Sv.). Il tourne au-dessus de Rājagṛha (Vp. Dhg. Mś.; trois fois, Vp.; sept fois, Dhg). Il saisit en volant le bol (Vp. Dhg. Mś.; il le saisit de dessus son siège en allongeant miraculeusement son bras, Sv. et MSv.). Jyotiṣka lui demande le bol qu'il remplit de nourriture et le lui rend (Vp. Dhg. Sv.); Piṇḍola mange le contenu du bol et en fait sentir ensuite l'odeur exquise aux autres moines (Sv.). Puis il retourne à son couvent (en prenant encore la voie des airs, Dhg.). Le Bouddha le blâme (le bannit jusqu'à la fin de sa vie corporelle, Sv.) et interdit de manifester à l'avenir des pouvoirs surnaturels en présence des laïcs.

Nous n'essaierons pas de reconstruire à l'aide de ces divers récits un état primitif de la légende; mais, sans prétendre en suivre les étapes successives à travers un développement chronologique, on peut chercher à se rendre compte des raisons qui ont groupé les éléments de cet épisode. Nous trouvons d'abord un thème de conte : un objet suspendu au sommet d'un mât de cocagne en est décroché par un moyen surnaturel. Pour utiliser ce thème dans les cadres du bouddhisme, le recours à Maudgalyāyana était tout indiqué : Maudgalyāyana est en effet, dans le classement des primautés, le premier de ceux qui ont les pouvoirs magiques, et de fait il apparaît constamment dans le rôle d'un magicien. Mais le prodige, par sa donnée même, devait s'accomplir sous les yeux de la foule, et par là il était condamnable au point de vue de l'orthodoxie bouddhique. On ne pouvait par conséquent l'attribuer à Maudgalyāyana, dont l'irréprochable sainteté se serait trouvée en fâcheuse posture. C'est pourquoi dans tous les récits nous voyons Maudgalyāyana paraître, mais seulement pour se récuser. Tous nos Vinaya, à l'exception des Mūla Sarvāstivādin, reportent sur Piṇḍola l'honneur fâcheux d'avoir réalisé le miracle. Pourquoi ce choix ? Dans la liste traditionnelle des primautés (cf. *supra*, p. 195), Piṇḍola est le premier de ceux qui ont le rugissement du lion ;

en d'autres termes, il excelle à triompher des hérétiques dans les controverses. Ce n'est pas par la dialectique qu'il triomphe ici dans l'épreuve où les hérétiques avaient échoué avant lui; les moyens qu'il met en œuvre sont purement magiques. Ce n'est donc pas le prestige de sa primauté spéciale qui l'a fait introduire dans cette scène. Mais nous avons déjà reconnu et signalé d'autres éléments dans la donnée du personnage; derrière le moine sage et discipliné, nous avons entrevu une figure populaire, déjà reliée par l'intermédiaire du roi Udayana au monde des contes, et qui aurait eu pour marque distinctive la gloutonnerie. Dans tous les récits des Vinaya, l'objet proposé aux efforts des concurrents est un bol; du bol à Piṇḍola ou de Piṇḍola au bol, la transition était facile. En fait, trois des Vinaya, Vp. Dhg. Sv., nous représentent le donateur remplissant de nourriture le bol une fois décroché pour l'offrir à Piṇḍola; Sv. ajoute même un trait assez savoureux : Piṇḍola commence par absorber le contenu du vase, et laisse ensuite ses confrères en humer l'odeur exquise. Les données particulières que Mś. introduit dans la légende s'accordent bien, elles aussi, avec l'image du moine glouton : c'est avec le bol à la main que Piṇḍola se présente devant la sœur de Pa-t'i; et c'est autour de ce bol que se serre et se dénoue tout le petit drame.

Outre les deux données du bol décroché en l'air et du moine goulé, le Vinaya des Dhg. et celui des Mś. introduisent dans le récit un autre élément, celui de la pierre volante. Peut-être retrouvons-nous là l'écho de légendes locales qui auraient associé la pierre et le moine, célèbres l'un et l'autre par le souvenir d'un vol miraculeux. Le motif a eu du succès; nous le rencontrons plus tard dans des ouvrages secondaires qui appartiennent l'un à la tradition palie (*Dhammapadatthakathā*), l'autre à la littérature sanscrite, et probablement à l'école des Sarvāstivādin (*Asokāvadāna*; ce dernier texte l'a toutefois utilisé dans un cadre tout différent).

On est assez surpris de constater que le bannissement à perpétuité de Piṇḍola est mentionné seulement dans un des Vinaya, celui des Sarvāstivādin. C'est pourtant le trait particulier qui devait assurer à Piṇḍola un rôle exceptionnel dans le développement de la religion. Par une autre singularité qui n'est pas moins frappante, l'accord habituel du Vinaya des Mūla Sarvāstivādin avec celui des Sarvāstivādin est totalement rompu sur ce point; les MSv. ont non seulement omis la sentence de bannissement, mais encore ils ont, par une dérogation unique dans l'ensemble des Vinaya, éliminé Piṇḍola pour lui substituer Daśabala Kāśyapa. Par application de la sentence, Piṇḍola se trouve aussitôt transporté dans le pays fabuleux de l'Ouest, l'(Apara-)Godānī. C'est dans le même pays que Nandimitra lui assigne sa résidence. Les Tibétains ont, au contraire, attribué comme séjour à Piṇḍola, dans la répartition des 16 ou des 18 Arhat, le pays fabuleux de l'Est, le Pūrva Videha. Mais, longtemps avant les textes tibétains, le grand traducteur Paramārtha, au ^{vi} siècle, connaissait et adoptait la doctrine qui plaçait Piṇḍola au Pūrva Videha; c'est de là que le saint moine arrive au secours de Vasubandhu désespéré, pour lui exposer la doctrine du Vide du Hīnayāna, au moment où celui-ci va se donner la mort (Takakusu, *T'oung Pao* 1904, p. 273). Une troisième localisation est indiquée par l'*Asokāvadāna*. Le roi Asoka demande à Piṇḍola : « Où séjournes-tu maintenant ? » L'Ancien répondit [en vers] : « Au Nord du roi des étangs [l'Anavatapta] dans le mont Gandhamādana » (*Divyāv.*, p. 402). Les versions chinoises concordent toutes les trois avec l'original sanscrit (*A-yu wang tchouan*, Tōk., XXIV, 10, 7^a : « Dans la résidence de la Montagne Parfumée » — *A-yu wang king*, XXIV, 10, 37^b : « Au pays du Nord, à l'étang A-neou [Anavatapta], dans la montagne Ivresse de Parfum » — *Tsa a-han king*, Tōk., XIII, 3, 38^b : « Dans la montagne du Nord; le nom de cette montagne est Kien-t'o-mo-lo »). Piṇḍola était donc localisé, sui-

vant les écoles, à l'Est, à l'Ouest, au Nord; le désaccord est pourtant moins grave qu'il n'apparaît; la région au Nord-Ouest de l'Inde, par delà le Cachemire, pouvait être à volonté attribuée au Nord ou à l'Ouest. Cependant l'opposition entre le Pūrva-Videha et l'Apara-Godāna reste irréductible.

Les récits des Vinaya, que nous venons d'étudier, ont servi de base aux commentaires anciens que nous allons maintenant examiner. Par une heureuse chance, les deux textes dont nous disposons représentent les deux grands courants du bouddhisme: le *Fen pie kong tō louen* (voir *supra*, p. 200) appartient à la tradition du Nord, souvent désignée, par une limitation inexacte, comme la tradition sanscrite; l'*Attakathā* sur le *Dhammapada* est un des textes consacrés de la tradition palie, souvent désignée, avec plus ou moins d'exactitude, comme la tradition du Sud.

En commentant la liste des primautés spéciales que nous avons eu si souvent à mentionner, le *Fen pie kong tō louen* était naturellement amené à raconter l'épisode qui justifie pour chacun des personnages la primauté qui lui est assignée. Voici le récit qui concerne Piṇḍola.

Fen pie kong tō louen, chap. 4 (Nanj., 1290; Tōk. XXIV, 4, 59^a, col. 3) : « Voici pourquoi Piṇḍola a été loué d'être celui qui pouvait soumettre les hérétiques. Dans la ville de Vaiśālī, il y avait un notable nommé Tche-to 質多 (Cita?) qui s'affligeait constamment de ce que les six maîtres [hérétiques] recevaient des offrandes considérables et se vantaient en disant : Le sramane Gautama se prétend digne d'honneurs; il faut que nous luttons contre lui. Toute les fois qu'il manifestera un, nous manifesterons deux, et en doublant ainsi de suite jusqu'à trente-deux ($1 \times 2 = 2$; $2 \times 2 = 4$; $4 \times 2 = 8$; $8 \times 2 = 16$; $16 \times 2 = 32$). Alors ce notable invita les religieux tant orthodoxes qu'hétérodoxes; quand l'offrande fut terminée, il dressa un grand mât haut de quarante-neuf pieds et plaça un bol de santal

au sommet. Il proclama ceci : Celui qui pourra prendre ce bol en tendant la main aura gagné le premier point. Piṇḍola pensa alors à part lui : Il faut maintenant que je manifeste ma puissance surnaturelle, afin que les six maîtres hérétiques réduits au silence se soumettent. Il fit encore cette réflexion : L'Honoré du monde a toujours averti ses disciples de ne pas manifester leurs facultés surnaturelles; si maintenant je ne les manifeste pas, il est à craindre que ces gens-là continuent perpétuellement à agir d'une manière criminelle; si je les manifeste, il est à craindre que je ne viole les enseignements de l'Honoré du monde. En moins de temps qu'il n'en faut pour baisser et lever la tête, il manifesta sa puissance surnaturelle; en étendant la main il prit ce bol de santal; puis il s'éleva dans les airs, fit sept fois le tour de la ville, et revint sur son siège. Il dit aux brahmanes : A votre tour d'en manifester deux fois plus. Les six maîtres hérétiques gardèrent le silence. En ce moment, le grand général des démons nommé Pan-che 半師 (Pāñcika) dit aux six maîtres : Vous autres, manifestez le double⁽¹⁾. Alors la foule des adeptes des six maîtres hérétiques ne sut plus où se mettre. Par ce récit on apprend que Piṇḍola fut le premier de ceux qui soumettent les hérétiques. »

Dans ce récit, Piṇḍola, pour satisfaire à la condition posée expressément par le notable Tche-to, s'empare du bol en allongeant le bras d'une manière miraculeuse; c'est le procédé qu'il employait aussi dans le récit des Sarvāstivādin et des Mūla Sarvāstivādin. Mais tandis que ces deux Vinaya laissent de côté le vol surnaturel de Piṇḍola, qui n'avait pas de raison d'être dans cette forme de la tradition, l'auteur du commentaire recueille aussi cet épisode et le greffe tant bien que mal sur le premier : après avoir pris le bol, Piṇḍola s'élève dans les airs. Il tourne sept fois au-dessus de la ville; c'est le chiffre

⁽¹⁾ Nous lisons 徒 avec l'édition des Yuan et des Ming, au lieu de 促 que donne l'édition de Corée.

que donne Dhg., et Dhg. seul. L'intervention de Pāñcika, qui proclame le triomphe de Piṇḍola, est une nouveauté, peut-être significative : Pāñcika est, en effet, le Yakṣa « des confins du Cachemire », comme l'atteste la *Mahāmāyūrī* (78, 3) dans la tradition sanscrite, et la *Samantapāsādikā* (*Vinaya*, III, 115) dans la tradition palie. Nous relevons ici un nouvel indice qui oriente la légende de Piṇḍola vers le Nord-Ouest de l'Inde. Notons, en outre, que la scène se passe à Vaiśālī, comme dans Mś., et dans Mś. seul. Le nom du notable Tche-to, tel qu'il est donné ici, peut difficilement correspondre à Jyotiṣka; cette transcription rend normalement le sanscrit Cītra, pracrit Citta; mais le notable Cītra demeure dans le voisinage de Śrāvastī. Au total, le récit du *Fen pie kong tō louen* est le résultat d'une contamination d'éléments disparates.

L'*Aṭṭhakathā* du *Dhammapada* est considérée comme un ouvrage canonique de l'église palie : pourtant le récit qu'elle donne s'écarte sensiblement de la forme adoptée par le *Vinaya* de cette école. Le voici, tel qu'il se lit dans le très long commentaire sur le vers 181 du *Dhammapada* :

« Il y avait une fois à Rājagaha un banquier qui, pour écarter tous les dangers et garder en sécurité ses parures, etc., susceptibles de se perdre par négligence, les avait serrées dans une corbeille en résille qu'il fixa à un pilotis dans le Gange. Mais un arbre à santal rouge qui avait poussé sur le bord du Gange vint à tomber dans le fleuve qui baignait ses racines; il se brisa en mille pièces à se heurter çà et là sur les cailloux; une de ses maîtresses branches (*ghaṭikā*), qui avait bien la taille d'une souche (*ghaṭā*), polie par les pierres, balayée par les vagues, devenue lisse et unie, emportée au cours de l'eau avec la mousse qui l'enveloppait, alla se prendre aux mailles. Le banquier demanda : Qu'est-ce donc ? — C'est, lui dit-on, une branche d'arbre. Il se la fit apporter. Pour savoir quelle sorte de bois c'était, il la fit débiter à la scie; à la couleur de

laque, il reconnut que c'était du santal rouge. Le banquier n'était ni bien pensant, ni mal pensant; il était entre les deux. Il se dit : J'ai déjà dans ma maison beaucoup de santal; que vais-je faire de celui-ci? Eh bien, se dit-il, il y a dans le monde nombre de gens qui prétendent être des Arahats et pourtant je ne connais pas un seul Arahata. Je vais donc me servir de quelque artifice à la maison; j'y ferai tailler un bol que je placerai sur une perche; avec une série de bambous, je le ferai pendre en l'air à une hauteur de soixante coudées et je dirai alors : S'il y a un Arahata, qu'il vienne par l'espace et le prenne; si quelqu'un le prend, je me mets sous sa tutelle avec ma femme et mes enfants. Selon son plan il fit tailler un bol, le fit hisser au moyen d'une série de bambous, et déclara : S'il y a un Arahata en ce monde, qu'il vienne par l'espace et prenne ce bol.

« Les six maîtres d'hérésie lui dirent : Voilà qui nous convient, donne-le nous. — Venez par l'espace, leur dit-il, et prenez-le. Le sixième jour, Nātaputta le Nigantha y envoya ses disciples. Allez chez le banquier, leur dit-il, et parlez-lui ainsi : Le bol convient à notre maître; il ne peut pourtant pas venir à travers l'espace pour si peu de chose; donne-lui donc le bol. Ils allèrent chez le banquier et lui parlèrent ainsi. Le banquier leur dit : S'il est capable de venir le prendre en passant par les airs, qu'il le prenne. Nātaputta eut alors envie d'y aller en personne, et il s'entendit avec ses disciples : Je lèverai, leur dit-il, une main et un pied comme si je voulais m'envoler; vous me direz alors : Ô notre maître, que faites-vous? n'allez pas pour un bol en bois montrer à la foule votre nature secrète d'Arahata. Et alors vous me prendrez les mains et les pieds, et vous me tirerez jusqu'à me faire tomber à terre. Il s'en alla donc chez le banquier et lui dit : Grand banquier, ce bol ne convient pas à d'autres; tu ne voudrais pas que je m'envole à travers l'espace pour si peu de chose. Donne-moi le bol. — Saint

homme, viens le prendre en volant dans les airs. Alors Nāta-putta écarta ses disciples en leur criant : Éloignez-vous; éloignez-vous; je m'en vais voler à travers l'espace. Et il leva une main et un pied. Ses disciples lui dirent : Ô notre maître, que faites-vous ? Pour un malheureux bol de bois, montrer à la foule vos mérites cachés, à quoi bon ? Ils lui prirent les mains et les pieds, le tirèrent et le firent tomber à terre. Il dit au banquier : Grand banquier, ils ne me laissent pas m'envoler; donne-moi le bol. — Saint homme, allez le prendre au vol, répondit le banquier. Ainsi les hérétiques eurent beau faire leurs efforts pendant six jours, ils n'eurent rien.

« Le septième jour, le vénérable Mahā Mogallāna et le vénérable Piṇḍola Bhāradvāja se dirent : Allons quâter à Rājagaha. Ils étaient sur une pierre de meule, et ils allaient passer leur costume quand des coquins se mirent à causer entre eux : Ah ! ah ! avant, les six maîtres allaient partout disant : Nous sommes des Arahāt, et voilà aujourd'hui six jours passés depuis que le banquier de Rājagaha a fait hisser son bol en disant que, s'il y avait un Arahāt, il vienne le prendre à travers les airs, et il n'y en a pas un seul qui puisse dire, en volant dans l'espace : Je suis un Arahāt. Maintenant nous saurons bien qu'il n'y a pas d'Arahāt en ce monde. A les entendre parler, le vénérable Mahā Mogallāna dit au vénérable Piṇḍola Bhāradvāja : Eh bien ! vénérable, tu les a entendus parler; ils ont l'air d'y englober la doctrine de Bouddha. Tu es un grand magicien, tu peux beaucoup. Va prendre ce bol en passant par les airs. — Vénérable Mogallāna, tu as été proclamé le premier des magiciens, prends-le donc; si tu le prends, c'est comme si je le prenais. — Prends-le, vénérable ! A ces mots Piṇḍola Bhāradvāja entra dans l'extase du quatrième degré, fondée sur les supersavoirs; du bout de l'orteil il donna à la pierre de meule une dimension de trois gāvuta, la souleva dans l'espace comme du coton, et tourna sept fois au-dessus de Rājagaha. La ville avait une

dimension de trois gāvuta, il savait donc qu'il la recouvrait. Les gens de la ville eurent peur que la pierre ne leur tombât dessus; ils se mirent sur la tête des vans, etc. et se cachèrent çà et là. A la septième fois, l'ancien (thera) brisa la pierre de meule et se laissa voir. La foule, en apercevant l'ancien, lui cria : Saint homme, Piṇḍola Bhāradvāja, tiens la pierre bien ferme qu'elle ne nous fasse pas tous périr ! L'ancien lança la pierre avec le bout du pied, la jeta au loin, et resta en place. Il s'était arrêté au-dessus de la maison du banquier. Le banquier en le voyant se prosterna et lui dit : Maître, descends ! L'ancien descendit du haut des airs; le banquier le fit asseoir, se fit remettre le bol, le remplit des quatre sucreries et le rendit à l'ancien. L'ancien prit le bol et s'en alla au couvent. Et alors tous ceux qui n'avaient pas vu le prodige parce qu'ils étaient au bois ou au village se groupèrent et demandèrent instamment à l'ancien de leur faire voir, à eux aussi, le prodige. Et il leur fit voir le prodige tout en allant au couvent. Le maître avait entendu le bruit de la foule qui poursuivait l'ancien de ses instances. Ānanda, quel est donc ce bruit ? demanda-t-il. — Saint homme, c'est Piṇḍola Bhāradvāja qui a pris le bol de santal en volant à travers les airs; voilà d'où vient ce bruit. Le maître fit appeler Bhāradvāja et lui demanda si vraiment il avait agi ainsi. — C'est vrai, saint homme ! — Pourquoi donc, Bhāradvāja, as-tu agi ainsi ? Il réprimanda l'ancien, fit briser en pièces le bol, fit distribuer les morceaux aux moines pour les broyer comme onguent, et proclama une prescription [qui défendait de faire des prodiges]. »

Nous ne nous arrêterons pas aux embellissements que l'auteur a cru bon d'introduire pour l'amusement de ses lecteurs : il rapporte tout au long l'origine du bloc de santal qui devait fournir le bol précieux; il trace un tableau assez comique de l'hérétique qui prétend être retenu de force par ses disciples quand il était sur le point de s'envoler. Si nous ne considérons

que les données essentielles, nous constatons que ce commentateur, adepte des Sthavira, a puisé sans scrupule dans le Vinaya des Dharmagupta. Tout l'épisode de la pierre volante, qu'il s'est plu à développer, est emprunté à ce Vinaya, jusqu'à la mention précise des sept tours décrits au-dessus de la ville. La répétition du miracle par Piṇḍola, quand il retourne au monastère, est sans aucun doute un enjolivement de provenance secondaire. Nous observons une fois de plus ce trait trop souvent méconnu : les commentateurs palis ont mis en œuvre sans scrupule des données empruntées aux écoles concurrentes. Le voisinage des couvents rivaux ne pouvait manquer d'amener de part et d'autre des emprunts qui ne touchaient pas au fond de la doctrine.

Avec l'*Āśokāvadāna*, nous atteignons une autre couche des écrits religieux, celle des ouvrages proprement littéraires. L'*Āśokāvadāna* ne porte pas de nom d'auteur, et nous n'en connaissons pas la date. Mais trois des contes du recueil : Upagupta et Māra (*Divyāv.*, 357-363); Āśoka et Yaśas (*ibid.*, 382-384); le Don de la moitié d'une mangue (*ibid.*, 430-432) reparaissent dans le *Sūtrālamkāra* (contes 54, 16, 27; cf. Huber, *Études de littérature bouddhique*, B.É.F.E.-O., IV, 709 et suiv.). Le *Sūtrālamkāra* est l'œuvre authentique du grand poète Āśvaghoṣa, le contemporain et le conseiller du roi Kanishka. Āśvaghoṣa, l'auteur du *Buddhacarita* et de tant d'autres œuvres géniales, n'avait pas besoin de puiser chez les autres pour grossir ses œuvres personnelles; il est, au contraire, conforme à l'usage hindou qu'un auteur reproduise dans ses œuvres, comme une estampille d'origine, des parties d'une autre de ses œuvres. En outre, M. Huber a déjà signalé des rapports frappants de métrique et de style entre les trois contes tirés de l'*Āśokāvadāna* par le compilateur du *Divya* et le *Buddhacarita*. La rédaction de l'*Āśokāvadāna* tout entier rappelle de très près tous les procédés familiers à Āśvaghoṣa. Si l'œuvre n'est pas de lui, elle est

certainement de son école. La plus ancienne des traductions chinoises, *A-yu wang tchouan*, Nanj., 1459; Tök., XXIV, 10, remonte aux environs de l'an 300; elle est due à un Iranien, An Fa-k'in (Nanj., App. II, 25) qui travaillait à Lo-yang entre 281 et 306. L'ouvrage fut traduit une seconde fois au vi^e siècle, en 512, par Samghapāla; c'est le *A-yu wang king* (Nanj., 1343; Tök., XXIV, 10). Une traduction partielle du même recueil a été incorporée de manière assez inattendue dans la version chinoise du *Saṃyukta āgama* due à Guṇabhadra, entre 435 et 443 (Nanj., 544; Tök., XIII, 2-4). C'est dans la section qui porte le nom du prince Kunāla (*Kunālāvadāna*) que se rencontre l'épisode où paraît Piṇḍola. Nous traduisons ici l'original sanscrit du passage tel qu'il a été conservé dans le *Divyāvadāna* (XXVII, 399-402); nous avons pris pour base la traduction donnée par Burnouf dans l'*Introduction à l'Histoire du Bouddhisme indien*, 396-399. Il ne sera pas inutile d'y ajouter la traduction des passages parallèles des trois versions chinoises.

Divyāv., XXVII (*Kunālāvadāna*), 399-402 : (Le roi Aśoka adresse une invitation au clergé bouddhique; trois cent milliers de bhikṣu répondent à l'appel.) « Mais personne n'occupait le siège de l'ancien (vṛddhāsana). Le roi dit : Pourquoi donc ce siège d'ancien n'est-il pas occupé? Il y avait là un ancien nommé Yaśas qui possédait les six supersavoirs; il dit : Grand roi, c'est le siège de l'ancien! Le roi dit : Y a-t-il, ô vieillard (sthavira), quelqu'un de plus ancien que toi? Le vieillard dit : Oui, grand roi; il y en a un que le meilleur des êtres parlants, le souverain maître, a déclaré le premier des rugisseurs. C'est à Piṇḍola Bhāradvāja, sire, qu'appartient ce siège, le premier! Alors le roi, tel qu'une fleur de kadamba, frissonnant dans tous ses pores, dit : Y a-t-il un moine qui ait vu le Bouddha et qui soit encore vivant? Le vieillard répondit :

Oui, grand roi. Piṇḍola Bharadvāja (c'est son nom) a vu le Bouddha, et il est encore vivant. Le roi dit : Vieillard, est-il possible que je le voie ? Le vieillard dit : Grand roi, tu vas le voir maintenant. Voici le moment où il arrive. La joie au cœur, le roi dit :

« Le profit serait incomparable pour moi, tout plein de bonheur, insurpassable, si je vois de mes yeux cette noble créature, Piṇḍola Bharadvāja.

« Alors le roi joignit les mains, et resta les yeux fixés au ciel. Et ensuite le vieillard Piṇḍola Bharadvāja, entouré de milliers d'Arhat qui formaient comme une demi-lune, tel qu'un cygne royal, descendit du ciel et s'assit sur le siège de l'ancien. En voyant le vieux Piṇḍola Bharadvāja, les centaines de milliers de moines lui rendirent hommage. Le roi regarda Piṇḍola Bharadvāja; il avait la tête toute blanche; ses longs sourcils lui pendaient au front et cachaient les prunelles de ses yeux; il avait tout l'air d'un Pratyekabuddha. En l'apercevant, le roi, tel qu'un arbre coupé à la racine, tomba de tout son corps aux pieds de Piṇḍola Bharadvāja, lui baisa les pieds, fixa les genoux en terre, joignit les mains; et, les regards arrêtés sur le vieillard Piṇḍola Bharadvāja, il dit, en versant des larmes :

« Quand j'avais abattu mes ennemis, et que la terre entière, avec les océans qui la parent, avec les montagnes, se trouva réunie sous mon parasol, ma joie en fut moins grande qu'à contempler ce vieillard.

« A te voir, je vois aujourd'hui le Tathāgata; grâce à ta compassion je t'ai vu, et ma foi a redoublé. Tu as donc vu, ô vieillard, le Tathāgatha, mon guru, Bhagavat, le Bouddha ! Alors le vieux Piṇḍola Bharadvāja, soulevant des deux mains ses sourcils, dit au roi Aśoka, en le fixant des yeux :

« Je l'ai vu bien des fois, l'incomparable, le grand ṛṣi, qui

resplendit du même éclat que l'or brûlant, avec ses trente-deux signes, avec son visage de lune automnale, avec sa voix qui a un son brahmique, lui qui se plaît dans la paix.

« Le roi dit : Vieillard, où as-tu vu Bhagavat, et comment ? Le vieillard dit : Quand . . . etc. (miracle de Śrāvastī, miracle de Saṃkāśya). Et aussi quand, sur l'invitation de Sumāgadhā, la fille d'Anāthapiṇḍada, il se rendit à Puṇḍavardhana par des moyens magiques, en compagnie de cinq cents Arhat. Alors, moi, par des moyens magiques, saisissant un rocher de la montagne, je m'élançai vers le ciel et je me rendis à Puṇḍavardhana. Et pour cette raison Bhagavat me lança cette injonction : Tu n'auras pas de Parinirvāṇa tant que la Loi n'aura pas disparu. Et il dit encore [en vers] :

« Quand le Maître s'en alla par la force de la magie, invité par Sumāgadhā, le Guru, — alors saisissant par la force de la magie une roche, je me rendis en hâte à Puṇḍavardhana. — Alors le fils de la race des Śākya, le Compatissant, me donna cet ordre : — Tu n'iras pas dans le Nirvāṇa tant que cette Loi n'aura pas disparu. »

Les trois versions chinoises rendent avec une fidélité presque littérale l'entrevue d'Asoka et de Piṇḍola. Les divergences ne se manifestent guère qu'à propos du miracle accompli mal à propos par l'Arhat. L'*A-yu wang tchouan* rapporte l'épisode en ces termes (Tōk., XXIV, 10, 7^a) : « Lorsque Sou-mo-k'ia-li, dans la ville de « Pleine-richesse » (Man-fou 滿富 = Pūrṇavardhana), invita le Bouddha, les 500 Arhat manifestant chacun leurs transformations surnaturelles arrivèrent dans la ville de Man-fou. Moi, en cette occasion, je me transformai magiquement de manière à être assis dans la grotte de bijoux d'une montagne de bijoux, et je me rendis dans la ville de Man-fou. » Le traducteur a supprimé la reprise en vers du même épisode. Il n'est donc pas question ici de la punition infligée à Piṇḍola par le Bouddha.

Les deux autres traductions reproduisent le sanscrit avec une fidélité parfaite.

A-yu wang king (Tök., XXIV, 10, 37^b) : « En outre, ô grand roi, quand Sieou-mo-k'ia-t'o, fille d'Anāthapiṇḍika, invita le Bouddha et les 500 Arhat, le Bouddha, par sa force surnaturelle, alla dans le royaume de Fen-t'o-pa-t'o 分陀跋陀. Moi, par ma force surnaturelle, je soulevai une montagne, et par la voie des airs je me rendis aussi dans ce royaume. En ce temps, Bhagavat prononça cet ordre à mon sujet : Vous ne pouvez pas entrer dans le Nirvāṇa tant que subsistera ma Loi. Piṇḍola prononça alors cette gāthā :

« Lors de l'invitation de Sieou-mo-k'ia-t'o, le Bouddha, par sa force surnaturelle, se rendit en ce lieu ; moi, par ma force, je soulevai une montagne et, le suivant, j'arrivai dans le royaume de Fen-t'o ; en ce temps le Bouddha prononça une sentence qui m'imposait un ordre pour toute la durée de la Loi. Voilà en quelle occasion j'ai vu pleinement le Bouddha. »

Tsa a-han king, chap. 23 (Tök., XIII, 3, 38^b) : « En outre, lorsque Bhagavat résidait dans le royaume de Śrāvastī en compagnie de 500 Arhat, la fille du notable Anāthapiṇḍika se trouvait justement alors dans le royaume de Fou-leou-na-pa-t'o-na 富樓那跋陀那. En ce temps, cette fille invita le Bouddha ainsi que les religieux bhikṣu. Alors les bhikṣu vinrent là par la voie de l'air. Moi, en ce moment, par ma force surnaturelle, avec une grande montagne, je vins en ce lieu pour accepter l'invitation. Alors le Bhagavat me fit des reproches en disant : « Comment avez-vous osé manifester de cette façon votre pouvoir surnaturel ? Maintenant je vous inflige cette punition 我今罰汝 : Vous serez toujours dans ce monde sans pouvoir obtenir le Nirvāṇa, vous protégerez et maintien-

drez ma Loi correcte et vous empêcherez qu'elle ne s'éteigne.» Puis [Piṇḍola] prononça cette gāthā :

« Quand Bhagavat eut reçu cette invitation, les 500 bhikṣu se rassemblèrent. En ce temps, moi, par ma force surnaturelle, ayant soulevé 挑 une grande montagne, je me rendis là. Bhagavat me fit des reproches et me punit [en disant] : « Vous resterez dans le monde sans atteindre au Nirvāṇa; vous protégerez et maintiendrez ma Loi correcte et vous empêcherez que la Loi ne soit détruite. »

Le banquet de Sumāgadhā, que l'*Aśokāvadāna* rappelle à propos de Piṇḍola, est célèbre dans la tradition bouddhique. Il est le sujet d'un avadāna particulier, conservé en sanscrit dans la collection népalaise; c'est le *Sumāgadhā avadāna* (cf. Rāj. Mitra, *Sanskrit Buddhist Literature of Nepal*, p. 237, qui en donne l'analyse). Le chinois en possède quatre rédactions différentes; la plus récente, due à Che-hou et qui date de la fin du x^e siècle (980-1000), reproduit fidèlement notre original sanscrit : *Fo chquo ki kou tchang tchā niu tō tou yin yuan king* (Nanj., 937; Tōk., XII, 4, 5^a-12^a). Les trois autres versions sont des rédactions indépendantes; deux d'entre elles sont attribuées à Tche K'ien, entre 223 et 253; quoique attribuées au même traducteur et désignées l'une et l'autre sous le titre de *Siu-mo-t'i niu king*, elles sont complètement différentes. L'un des deux *Siu-mo-t'i niu king* se trouve chez Nanj., 615 et Tōk., XII, 4, 13^b-18^b. Cette traduction a été incorporée tout entière sans aucune modification dans l'*Ekottara āgama* chinois, chap. 22 (Nanj., 543; Tōk., XII, 2, 5^a-9^b); la collection chinoise de l'*Ekottara āgama* date de la fin du iv^e siècle, que l'auteur en soit Gautama Saṃghadeva, comme l'indique l'édition coréenne, ou que ce soit Dharmanandī comme l'indiquent les éditions chinoises. Le second *Siu-mo-t'i niu king* de Tche K'ien manque aux éditions chinoises du Tripitaka; il n'est conservé que dans l'édition coréenne (Tōk., XII, 4, 12^a-13^b).

Enfin, un contemporain de Tche K'ien, Tchou Liu-yen, est le traducteur du *Fo chouo san-mo-k'ie king* (Nanj., 616; Tōk., XII, 4, 18^b-20^b), daté de l'an 230. — Enfin le Kandjour tibétain possède une traduction du *Sumāgadhāvadāna* (Mdo, XXIX, 4). M. Tokiwai a traduit en anglais les deux versions dues à Tche K'ien et la version due à Liu-yen dans ses *Studien zum Sumāgadhāvadāna*, Darmstadt, 1898.

Piṇḍola ne paraît que dans une seule de ces quatre versions, celle due à Liu-yen. Pour répondre à l'invitation de Sumāgadhā, le Bouddha, accompagné de ses disciples, est arrivé par la voie des airs à la ville de Puṇḍravardhana; pour satisfaire la curiosité du peuple avide de le voir, il a changé en cristal transparent la porte du palais où il est descendu. « En ce temps-là le Bouddha avait un Arhat nommé Piṇḍola; il se trouvait alors assis au sommet d'une montagne et il oublia d'aller dans le royaume de Nan. Piṇḍola était donc coupable d'être venu en retard. Il se trouva par hasard qu'il avait voulu avec une aiguille coudre son vêtement; de son aiguille, il perça le sol qui se trouva réuni par le fil avec son vêtement. A ce moment-là le Bouddha qui avait répondu à l'invitation du roi de Nan était déjà assis dans le palais. Piṇḍola, par ses pouvoirs surnaturels, s'envola dans les airs pour se rendre dans le royaume de Nan. La montagne suivit alors Piṇḍola par derrière. Or il y avait dans le royaume une femme enceinte, qui, voyant la montagne venir et répandre l'obscurité, eut peur qu'elle ne lui tombât dessus; alors, ayant grande crainte, elle avorta. Le Bouddha le sut de loin, et ordonna à Mahā Maudgalyāyana d'aller en volant par son pouvoir surnaturel à la rencontre de Piṇḍola pour lui demander pourquoi il était en retard. Piṇḍola alors se retourna et aperçut la montagne. Il l'empoigna et la projeta à son ancienne place, à huit mille li de distance. Puis Piṇḍola étant arrivé en présence de Bouddha lui rendit hommage et s'assit à l'écart. Le Bouddha dit à Piṇḍola : Si j'en-

seigne les hommes ici-bas, c'est que je désire faire en sorte que tous soient sauvés du monde. Et vous, après avoir manqué au rendez-vous, vous avez en outre tué une personne. La vie humaine est chose très importante. Votre façon d'agir n'est pas pour plaire à ma doctrine. Dorénavant vous ne pouvez plus m'accompagner pour manger ni pour vous réunir à l'assemblée. Vous devez rester ici jusqu'à ce que le Bouddha Maitreya apparaisse dans le monde. Alors seulement vous en sortirez par le Parinirvāṇa. Quand Piṇḍola eut entendu ces paroles du Bouddha, il resta silencieux et chagrin et il se fit des reproches; le repas une fois terminé, il se leva et en présence (du Bouddha) rendit hommage. Puis les Bodhisattva et les Arhat ensemble prirent congé et s'en retournèrent dans leurs montagnes. »

Piṇḍola ne reparaît pas dans les autres textes du *Sumāga-dhāvadāna*, mais le motif de la montagne volante y reparaît, associé à d'autres personnages. Dans le premier des deux textes de Tche K'ien, c'est Subhūti qui crée une montagne de lieou-li où il s'installe dans une grotte. Dans le second texte de Tche K'ien, Mahā Maudgalyāyana crée une montagne magique et s'installe au sommet, les jambes croisées. Enfin, dans le texte sanscrit et dans sa traduction chinoise, on voit successivement Mahā Kāśyapa créer une grande montagne d'or, de couleur éblouissante, et s'installer sur le sommet; puis Dravya créer de même une grande montagne ornée des quatre sortes de bijoux et s'installer sur le sommet.

La caverne où s'installe magiquement Subhūti, dans l'intérieur d'une montagne de lieou-li, fait pendant à la caverne de bijoux où Piṇḍola était installé, d'après le récit de l'*A-yu wang tchouan*, pour se transporter à Puṇḍravardhana. Cette concordance nous impose une correction nécessaire dans le texte sanscrit du Divya Le passage tadāham ṛddhyā parvataśailagrahāya est inexplicable. Burnouf avait considéré

grāhāya comme une forme fautive équivalant à grhītvā, de grah «prendre». Il est manifeste qu'il faut lire parvataśaila-guhām [nirmā]ya «ayant créé magiquement une caverne de rocher». Au point de vue graphique, les deux signes gra et gu, dans l'écriture népalaise, sont à peu près identiques; la confusion est presque inévitable.

Il n'est pas sans intérêt d'observer que le lien qui attache Piṇḍola à la légende de Sumāgadhā n'est pas un lien organique. La seule donnée stable, commune à toutes les rédactions, est le thème de la montagne volante; on peut être tenté d'admettre que Piṇḍola, l'Arhat de la pierre volante, a été introduit par ce détail dans un cycle où sa place n'était pas marquée. D'autre part, la traduction du *Sumāgadhāvadāna* par Liu-yen nous ramène vers la même période (III^e siècle) où paraît la plus ancienne traduction chinoise de l'*Āśokāvadāna*; nous voyons dans ces deux ouvrages le miracle de Piṇḍola et son châtement mis en rapport avec la légende de Sumāgadhā. Mais, tandis que le rédacteur de l'*Āśokāvadāna* n'a pas pris soin de justifier par un motif précis la punition portée par le Bouddha, l'original suivi par Liu-yen veut en donner une explication raisonnable; il introduit l'épisode de la femme qui avorte par frayeur et rend ainsi Piṇḍola responsable d'un homicide involontaire, puisqu'il a entraîné derrière lui, sans s'en s'en douter, la montagne cousue par un fil à son vêtement.

Désormais, quelle que puisse être la variété des détails, la physionomie de Piṇḍola est fixée dans ses traits définitifs. Le Vinaya des Sarvāstivādin nous avait montré Piṇḍola banni du Jambūdvīpa et exilé dans l'Apara Godānīya, aussi longtemps que la Loi durera sur la terre. Dans les Avadāna, Piṇḍola est simplement exclu du Nirvāṇa jusqu'au même terme, mais il reste dans ce monde, et même assez près des frontières de l'Inde, puisque, d'après l'*Āśokāvadāna*, sa résidence se trouve dans le mont Gandhamādana, au nord du lac Anavatapta

(*supra*, p. 251). S'il est, dans le Vinaya et dans les Avadāna, également condamné à vivre pour expier une faute commise, cette faute pourtant n'est pas la même en apparence dans les deux séries de textes : dans le Vinaya, il est puni pour avoir décroché un bol en public par des moyens miraculeux ; dans les Avadāna, il a péché, volontairement ou non, en entraînant avec lui une montagne à travers les airs. On observera néanmoins que dans les récits de deux Vinaya, le Dhg. et le Ms., Piṇḍola s'était aussi installé sur un rocher pour s'élever dans les airs. Trois des Vinaya, le Sv., le Msv., le Vp., omettent, il est vrai, ce détail. Il n'en reste pas moins que, dans la tradition des Vinaya, nous retrouvons au fond le trait essentiel du récit des Avadāna : Piṇḍola a été puni pour s'être transporté dans les airs avec un rocher. Le commentaire du *Dhammapada* (*supra*, p. 256) nous atteste au surplus que ce trait avait été admis, tout au moins à une date ultérieure, dans l'école des Sthavira. Il semble donc que nous atteignons là l'élément le plus communément admis de la légende : Piṇḍola, c'est l'Arhat qui vole avec un rocher.

C'est à l'occasion d'un banquet offert aux moines que Piṇḍola se manifeste devant le roi Aśoka. La place d'honneur lui a été réservée, et il se présente pour l'occuper. Nous touchons ici de près l'usage, que nous avons déjà signalé dans le bouddhisme chinois, de réserver un siège à Piṇḍola dans les réfectoires des couvents et de lui assigner des offrandes de nourriture. Nous retrouvons sous un aspect transformé le moine mangeur de la légende populaire ; mais il est devenu le mystérieux invité qu'on attend toujours et qui consent rarement à se laisser voir. L'*Aśokāvadāna* nous conduit ainsi à conclure que les rites en l'honneur de Piṇḍola ne sont pas une innovation du bouddhisme chinois. Le personnage et son culte étaient complètement constitués dans l'Inde ; leur introduction dans la Chine est l'œuvre des missionnaires hindous, et nous pou-

vons définir avec une précision satisfaisante les étapes de leur action.

Les premières apparitions de Piñdola et les premiers hommages qui lui soient rendus sont rattachés au souvenir de Tao-ngan. Tao-ngan inaugure une époque dans le développement du bouddhisme chinois. Il s'était formé sous des maîtres d'origine étrangère qui représentaient la tradition hindoue, en première ligne le singulier Fo-t'ou-tch'eng, qui avait étudié au Ki-pin (cf. la notice de Rémusat dans ses *Nouveaux Mélanges asiatiques*, II, 179-188) et qui a laissé la réputation d'un incomparable thaumaturge; il se peut que son influence ait préparé l'esprit sévère de Tao-ngan aux visions merveilleuses. Mais Tao-ngan est surtout un savant et un critique; le premier, il contrôle personnellement les traductions antérieures : « Avant lui, on avait fait paraître depuis longtemps des sūtra; mais les anciens traducteurs souvent se trompaient, ce qui faisait que le sens profond restait obscurci et qu'on ne le comprenait pas. Chaque fois qu'on faisait une explication orale, on se bornait à exposer l'intention générale et à lire continuellement les textes. Tao-ngan examina à fond les sūtra et les règles et il en dégagca le sens profond. Il a composé des commentaires sur les sūtra de *Pan-jo* (*Prajñā*), *Tao hing* (*Daśasahasrikā*, Nanj., 5), *Mi tsi* (*Guhya-pada*, Nanj., 23 (3) ou 1332), *Ngan-p'an* (*Ānāpāna*, Nanj., 681) qui font en tout vingt-deux chapitres. . . . Le sens des sūtra a pu devenir clair à partir de Tao-ngan 經義克明自安始也. » Tel est le témoignage exprès que lui rend l'auteur du *Kao seng tchouan* (chap. v, 24^b, col. 3-5). Sans traduire lui-même les textes, il encourage le travail des traducteurs; c'est sur son invitation que les sramanes étrangers Saṃghadeva (Nanj., App. II, 56), Dharmanandi (*ibid.*, 57), Saṃghabhāṭa (*ibid.*, 54) traduisirent un grand nombre de textes entre 381 et 385. « Constamment et en compagnie du sramane Fa-ho 法和, il soumit à un examen critique les sons et les caractères; il s'ap-

pliquait à extraire complètement le sens littéral. Tous les sūtra qui furent dès lors publiés, grâce à cela, purent être corrects. » Il ne tint pas à lui que le grand traducteur Kumārajīva s'installât de son vivant même en Chine; il le pressait d'y venir; mais les circonstances politiques ne permirent pas que ce désir fût réalisé. C'est seulement en 401, « seize ans après la mort de Tao-ngan, que Kumārajīva put enfin venir. Kumārajīva regretta de ne pas le voir et en eut une affliction sans limite » (*Kao seng tchouan*, loc. laud.). Kumārajīva apportait pour le traduire le *Vinaya des Sarvāstivādīn*, grâce auquel un disciple de Tao-ngan, Houei yuan, put reconnaître, dans le mystérieux vieillard apparu devant Tao-ngan, la figure de Piṇḍola. « Alors on établit un siège pour lui offrir de la nourriture, et en tous lieux cela devint une règle » (*Kao seng tchouan*, *supra*, p. 222). On était au commencement du v^e siècle. Une trentaine d'années plus tard (vers 437) un Chinois, Tao-t'ai, qui avait voyagé jusqu'à l'ouest du Pamir, traduisait à Leang-tcheou (province de Kan-sou) le *Mahāyāna-avatāra-śāstra*, où Piṇḍola figure en tête des seize grands śrāvaka qui, par mandat spécial du Bouddha, gardent la Loi dans les divers continents et prolongent leur existence dans le monde.

Au même moment, les relations maritimes se multiplient entre la Chine et l'Inde. Piṇḍola et son culte trouvent une nouvelle voie d'accès pour pénétrer en Chine. Les dynasties du Sud, qui ont tour à tour Nankin pour capitale, favorisent le bouddhisme; le développement du nouveau culte en profite. Déjà sous les Tsin orientaux (317-420), qui avaient eux aussi leur capitale à Nankin, une traduction restée anonyme avait fait connaître la *Śāriputraparipṛcchā* où le Bouddha charge Piṇḍola, en compagnie de trois autres bhikṣu, de protéger la Loi après la mort du Maître, sans entrer lui-même dans le Nirvāṇa. En 434, Saṃghavarman traduit la *Prière pour inviter le Saint Moine au bain*; entre 435 et 443, Guṇabhadra traduit

le *Samyukta āgama* qui contient de longs extraits de l'*Aśokāvadāna*, et entre autres l'épisode où Piṇḍola reçoit les hommages du grand roi; le même traducteur donne aussi une version du sūtra où Piṇḍola fait la leçon au roi Udayana. Entre 454 et 464, Houei-kien traduit la *Méthode d'invitation à Piṇḍola*. Vers 470, et toujours à Nankin, Fa-yuan et Fa-king font pour la première fois une image de Piṇḍola. Enfin, en 490, l'empereur, si malade que les médecins le jugeaient perdu, se trouve sauvé grâce à l'intervention de Piṇḍola. Les faits et les dates s'enchaînent étroitement au cours d'un siècle et attestent les progrès successifs du culte du saint en Chine. On peut se demander si les mouvements qui s'enregistrent ainsi dans l'Extrême-Orient ne sont pas les contre-coups d'une évolution analogue qui venait de s'accomplir dans l'Inde. Il est vraisemblable que les missionnaires hindous qui venaient en Chine y apportaient de préférence les textes, les doctrines et les pratiques que la mode avait mis en vogue dans leur pays d'origine. Si cette supposition est exacte, les dates des traductions chinoises nous fourniraient d'utiles approximations pour les dates des originaux indiens correspondants; nous pourrions dire que l'éminente sainteté de Piṇḍola s'est constituée dans l'Inde aux environs du iv^e siècle de notre ère. C'est une indication qui, dans notre pénurie d'informations sur le développement interne du bouddhisme indien, prendrait une importance considérable.

L'invention du type de l'Arhat qui, pour maintenir la Loi dans le monde, n'entre pas dans le Nirvāṇa, n'est pas un accident isolé ou une fantaisie arbitraire; elle traduit un effort qui tend à concilier des doctrines contradictoires. Le Petit Véhicule avait proposé un idéal de vie monastique qui visait exclusivement au salut pour l'individu; l'Arhat est un candidat au Nirvāṇa, et qui est impatient d'y entrer. Le Nirvāṇa consacre, comme une conséquence nécessaire, la dignité de l'Arhat. A

l'Arhat du Petit Véhicule, le Grand Véhicule oppose le Bodhisattva; le saint, cette fois, loin de fuir le monde, y rentre délibérément et continue à agir, mais sans préoccupations personnelles, uniquement en vue d'assurer le salut des êtres vivants. La sainteté qui conduisait l'Arhat à anéantir définitivement pour lui le cycle des existences, y ramène au contraire le Bodhisattva par son libre consentement. La Loi, qui était menacée de disparaître par la multiplication même des Arhat dans le Petit Véhicule, voit son maintien assuré par la multiplication des Bodhisattva dans le Grand Véhicule. Entre ces deux doctrines antagonistes, l'Arhat qui, pour maintenir la Loi dans le monde, n'entre pas dans le Nirvāṇa, marque comme une tentative d'accommodation. Par l'effet d'une répartition significative, les trois premiers textes où nous voyons poindre la nouvelle doctrine appartiennent l'un au Grand Véhicule (*Mahāyāna avatāra śāstra*), et deux au Petit Véhicule (*Ekottara āgama*, *Śāriputrapariṣcchā*).

Pour jouer ce rôle imprévu, il fallait faire un choix entre les Arhat. Les ouvrages dont nous venons de parler montrent bien le flottement de la théorie à ses débuts; de l'un à l'autre, le nombre des Arhat protecteurs varie ainsi que leurs noms. L'*Ekottara āgama* et la *Śāriputrapariṣcchā* ne désignent que quatre Arhat, Mahākāśyapa, Piṇḍola, Kuṇḍopadhāniya et Rāhula; le *Mahāyāna avatāra* en connaît seize, mais il ne désigne nommément que Piṇḍola et Rāhula. Toutefois, quelles que soient les divergences, Piṇḍola reparait toujours. Il est clairement le type initial; les autres, quels qu'ils soient, n'en sont que la répétition. Quelle était la raison qui pouvait le désigner pour ce rôle? Entre tous les Arhat, Piṇḍola (à notre connaissance tout au moins) était, avec Mahākāśyapa, le seul qui ne fût pas entré dans le Nirvāṇa, au témoignage formel de textes canoniques. Mais la survie assignée à Mahākāśyapa ne lui permettait pas un rôle actif: cadavre enfoui dans les profondeurs

de la montagne, il attendait dans le sommeil de la tombe l'arrivée de Maitreya; les affaires du monde ne le touchaient plus. Pour Piṇḍola, au contraire, l'activité de sa survie s'affirmait de plus en plus. Le *Vinaya des Sarvāstivādin* rapporte la sentence prononcée par le Bouddha, qui bannissait le moine du Jambudvīpa jusqu'à la fin de sa vie corporelle. Le texte sanscrit de l'*Āśokāvadāna* ajoute un trait de plus : Tant que durera la Loi, Piṇḍola ne doit pas entrer dans le Nirvāṇa. Sa permanence dans le monde est donc liée, dès ce moment, au maintien de la Loi; mais il n'est pas encore expressément chargé d'un rôle de défense ou de propagande. La première version chinoise de l'*Āśokāvadāna*, vers l'an 300, passe entièrement sous silence la punition infligée à Piṇḍola, quoiqu'elle reproduise exactement le récit de l'incident dont cette punition était la conséquence. La seconde version, datée de 512, correspond fidèlement à l'original sanscrit. Mais la rédaction incorporée dans le *Saṃyukta āgama* et traduite par Guṇabhadra vers 440 introduit ici une idée nouvelle : Piṇḍola restera toujours dans le monde sans pouvoir obtenir le Nirvāṇa, il protégera et maintiendra la Loi et l'empêchera de s'éteindre. Le pas décisif est fait; si c'est dans le *Saṃyukta āgama* que nous le constatons, il n'y a pas trop lieu d'en être surpris; malgré le préjugé d'antiquité qui s'attache au titre des Āgama, le *Saṃyukta āgama* pris dans son ensemble est une compilation de date assez basse; quoiqu'il se donne pour la parole même du Bouddha, il n'a pas seulement incorporé l'histoire d'Āśoka, bien postérieure au Bouddha, mais même il prédit (chap. 25, Tōk., XIII, 3, 45^a, col. 5), ou, en d'autres termes, il note le partage de l'Empire du monde entre les Yavana, les Śaka, les Pahlava et les Tukhāra, c'est-à-dire les Grecs, les Scythes, les Iraniens et les Kouchans; du même coup nous sommes ramenés à la période qui suit la naissance du Christ. Le rôle attribué à Piṇḍola dans cet Āgama nous fait descendre à une date plus basse encore;

ce n'est pas s'aventurer trop que de reporter la date de la compilation vers le III^e siècle de l'ère chrétienne. D'autre part nous voyons en Chine poindre au cours du IV^e siècle et se constituer au cours du V^e un culte de Piṇḍola dont nous pouvons maintenant comprendre les raisons d'être : subsistant dans le monde, Piṇḍola est nécessairement l'ancien de la communauté, aussi longtemps qu'elle doit durer ; à ce titre, il a une place d'honneur dans tous les réfectoires, dans tous les banquets de moines ; on le traite en hôte vénéré ; on lui offre le repas et le pain. En outre, témoin de la Loi, il apparaît à l'occasion pour dissiper les incertitudes de doctrine de Tao-ngan ; il est le patron des âmes pieuses, et quand l'empereur des Leang, célèbre par sa dévotion, est en péril de mort, c'est lui qui le sauve. Les premières images paraissent en Chine à la fin du V^e siècle ; elles attestent la popularité croissante de son culte.

Mais la tâche de maintenir la Loi dans le monde entier s'accommodait difficilement d'un seul personnage. La communauté des moines était essentiellement « la communauté des quatre points de l'espace (*cāturdiśa saṃgha*) » ; cette conception à quatre compartiments suggérait naturellement l'idée de quatre protecteurs distincts opérant chacun dans sa région propre. Un premier ensemble de textes, connus par des traductions chinoises du IV^e siècle, nous présente en effet Piṇḍola dans un groupe de Quatre Grands Arhat, avec Mahākāśyapa, Rāhula et Kuṇḍopadhāniya. Le même procédé de l'esprit, appliqué à chacune des divisions de l'espace, leur assigne respectivement quatre protecteurs au lieu d'un ; on arrive ainsi au groupement des Seize Arhat que nous rencontrons pour la première fois dans un texte de patrologie mahāyāniste dont l'original ne peut pas remonter au delà du IV^e siècle. C'est ce groupement que consacre définitivement la Relation de Nandimitra, rapportée de l'Inde par Hiuan-tsang au VII^e siècle ; aussitôt traduit, l'ou-

vrage fait autorité, et la liste des seize personnages est établie ainsi :

1. Piṇḍola Bhāradvāja; 2. Kanakavatsa; 3. Kanaka Bhāradvāja; 4. Subinda?; 5. Nakula; 6. Bhadra; 7. Kālīka; 8. Vajraputra; 9. Sopāka; 10. Panthaka; 11. Rāhula; 12. Nāgasena; 13. Īṅgada; 14. Vanavāsi; 15. Ajita; 16. Cūḍapanthaka.

Entre ces seize personnages qui ont été choisis pour constituer le groupe, il est difficile de découvrir des rapports réels. Quatre des seize Arhat ne nous sont pas connus par ailleurs : Kanaka-Bhāradvāja, Subinda (?), Īṅgada, Vanavāsi. Est-ce un hasard qui a associé ces quatre inconnus deux par deux (3 et 4; 13 et 14) sur notre liste ? Un cinquième, Nāgasena, n'a pas été le disciple immédiat du Bouddha; il est fameux pour avoir converti le roi Ménandre qui vécut longtemps après le Bouddha. Les onze autres sont loin d'avoir tous une égale notoriété : nous avons déjà parlé de Piṇḍola et de Rāhula; les deux Panthaka (10 et 16) comptent, eux aussi, parmi les grands disciples et figurent l'un et l'autre, à des titres différents, dans le catalogue des primautés dont nous avons eu souvent à faire état. Nakula (5) n'est dans les textes canoniques qu'un personnage épisodique, pâle et flou; le pali le désigne par le nom de Nakulapitā (cf. *Journ. asiat.*, 1908, II, 116 et 117). Bhadra (6), Kālīka (7), Ajita (15) ne sont aussi que des comparses sans relief autour du Bouddha. Une note de l'empereur K'ien-long (reproduite dans le *Lo-han t'ou tsan tsi*, vol. III, p. 45^b; cf. *infra*, p. 277, n. 1) indique que, de son temps, la statue de Bhadra est souvent placée dans les salles de bain des temples; pour justifier cet usage, il se contente de renvoyer au *Leng yen king* (*Śūraṅgama sūtra*), sans préciser davantage; nous n'avons pas réussi à découvrir le passage visé dans cet ouvrage volumineux. Le Chou-po-kia (9) de Hiuan-tsang a déconcerté les

érudits tibétains aussi bien que les Européens; les Tibétains lui ont résolument substitué le nom de Gopaka, plus intelligible. En fait Chou-po-kia correspond au Sopāka du pali, c'est-à-dire au sanscrit Śvapāka, sobriquet qui désigne les Caṇḍāla. Les *Theragāthā* distinguent deux disciples de ce nom (v. 33 et v. 480-486). Vajraputra (8) semble une restitution arbitraire du nom que le pali donne sous la forme Vajjiputta (*Theragāthā*, v. 62 et v. 119), c'est-à-dire Vṛjiputra; l'importance attachée au *vajra* dans l'école tantrique a sans doute amené cette altération du nom primitif. Kanakavatsa (2) serait totalement inconnu si Watters n'avait pas réussi à dépister son nom dans le *Fo chouo A-lo-han kin tō king* (Nanj., 897; Tōk., XII, 4, 1^b, col. 4)⁽¹⁾. On y voit paraître Kanakavatsa 羯諾迦縛蹉 comme « le *śrāvaka* qui a la compréhension intégrale de tous les *dharma* bons et mauvais ».

IV. DES SEIZE AUX DIX-HUIT ARHAT.

L'autorité de Hiuan-tsang ne suffit pas pourtant à fixer pour toujours la liste des Arhat; l'ordre de classement, le nombre et le nom des Arhat subirent d'assez graves modifications. Nous n'étudierons pas ici ces transformations dans le détail.

⁽¹⁾ Ce texte très court (*ibid.*, 1^a-3^a) a été traduit entre 982 et 1001 par Fa-hien (Nanj., App. II, 159); le Catalogue de Nanjio, sur la foi du *Tche yuan lou*, chap. 8, *init.* (Tōk., XXXVIII, 8, 71^a), indique que « c'est une traduction plus tardive des sections 4 à 7 de l'*Ekottara āgama* ». [En fait, le *Tche yuan lou* dit : « Ce sūtra est le même texte que le III^e chapitre de l'*Ekottara āgama* (traduit) antérieurement »; et il ajoute : « Le texte fait défaut en tibétain. » Le III^e chapitre indiqué ici correspond bien aux sections 4 à 7 indiquées par Nanjio.] Le *Tche yuan lou* a commis une erreur; l'ouvrage traduit par Fa-hien n'est évidemment pas le même que la portion indiquée de l'*Ekottara āgama*; de part et d'autre, le sujet est le même; le Bouddha énonce la liste des primautés; mais le traitement est tout différent; le sūtra traduit par Fa-hien ne se limite pas à la courte énumération de l'*Āgama*, il y ajoute un grand nombre de personnages nouveaux.

Notre savant collègue, M. de Visser, a préparé un travail spécial sur le culte des Arhat en Chine et au Japon où l'on trouvera sans doute réunis tous les documents propres à élucider cette question. Nous nous bornerons ici à marquer les repères essentiels. C'est aux documents iconographiques que nous serons obligés de recourir particulièrement, en y ajoutant les documents d'autre provenance que nous avons pu recueillir.

Nous avons vu, par l'étude des textes, Pinḍola passer au premier rang dans la catégorie des Arhat et s'y installer définitivement vers le v^e siècle. L'imagerie religieuse nous révèle un mouvement correspondant à la même époque. Vers 470, les moines Fa-yun et Fa-king donnent la première représentation figurée de Pinḍola. Bientôt après, l'œuvre d'un peintre célèbre atteste la constitution du groupe des seize Arhat : Tchang Seng-yeou 張僧繇, qui fleurit vers 500, peint les seize Arhat sur un tableau (*Siuan ho houa p'ou*, cité dans le *Yi chou tien* du *T'ou chou tsi tch'eng*, chap. 754, p. 7^a). Tchang Seng-yeou avait pour patron l'empereur Wou-ti des Leang, qui témoignait d'un zèle incomparable pour le bouddhisme et qui n'hésita pas, dans un cas de maladie désespéré, à recourir à l'intervention du saint Pinḍola. Tous les indices concordent pour prouver la brusque extension du culte des Arhat vers cette époque. Les catalogues ne nous ont pas fait connaître d'autre peinture des Arhat antérieure à Hiuan-tsang; mais après la traduction qu'il donne de la Relation de Nandimitra, ce culte gagne une nouvelle popularité. Parmi les œuvres célèbres de Lou Leng-k'ia 盧楞伽, qui fleurissait au milieu du viii^e siècle, nous relevons : 16 images de 16 Arhat; une autre série de 16 images d'Arhat; 3 tableaux des 16 Arhat, de petite taille; 48 images d'Arhat; 48 tableaux représentant les 16 grands Arhat (*Siuan ho houa p'ou*, cité *ibid.*, p. 10^a). Il est inutile de rappeler que 48 est un multiple de 16; tous ces tableaux supposent donc un groupe de 16 Arhat.

Le ix^e siècle produit un peintre qui attache définitivement son nom à la représentation des Arhat et qui met pour ainsi dire le sujet à la mode; c'est le moine Kouan-hieou, surnommé le grand maître Chan-yue (832-912). Kouan-hieou naît dans la préfecture de Kin-houa (lat. 29° 11', long. 119° 51'), vers le centre de la province de Tchō-kiang; il meurt à l'âge de 81 ans, à Tch'eng-tou dans le Sseu-tch'ouan. C'est la période des Cinq Dynasties où le Sud de la Chine est divisé en plusieurs principautés, rendues autonomes par l'impuissance du pouvoir central. Du Tchō-kiang, son berceau, Kouan-hieou passe d'abord au Kiang-si; il y réside à Yu-tchang (aujourd'hui Nan-tch'ang-fou, lat. 28° 33', long. 116° 01'), dans le monastère de Yun-t'ang yuan, et (quoique sa biographie soit muette sur ce point) à Lin-tch'ouan (aujourd'hui Fou-tcheou fou, lat. 27° 56', long. 116° 18'), au monastère de Pei king-tō sseu. Agé de 63 ans, il se rendit en mission officielle à Hang tcheou (lat. 30° 12', long. 120° 12'), capitale de ce roi de Wou et de Yue qui avait fondé dans le Tchō-kiang un des états les plus prospères de cette période. En 896, Kouan-hieou se trouve dans la province de Hou-peï, auprès d'un autre despote local qui finit par le déporter; il se réfugie alors auprès des princes du pays de Chou, dans le Sseu-tch'ouan, et c'est dans leur capitale, Tch'eng-tou, qu'il mourut en 912. Peintre des Arhat par excellence, il en avait laissé plusieurs représentations qui consacraient le souvenir de son passage ou de son séjour. Nous allons en donner l'énumération, telle que nous avons pu l'établir.

1° [*Lo-han*⁽¹⁾, I, 53.] A la fin du xi^e siècle, le *T'ou houa kien wen tche* 圖書見聞志 par Kouo Jo-hiu 郭若虛, qui traite

(1) Sous le titre abrégé de *Lo-han*, nous désignons un ouvrage japonais, le *Rakan dzu san shū* 羅漢圖讚集 (en chinois *Lo han t'ou tsan tsi*), daté

des peintures datant de la période comprise entre 907 et 1074 et qui fait suite au *Li tai ming houa ki* 曆代名畫記 de Tchang Yen-yuan 張彥遠, dit, à propos des peintures des Arhat par Kouan-hieou : « Il y a un exemplaire original dans le temple Yun-t'ang 雲堂院 des montagnes de l'Ouest à Yu-tchang 豫章; on lui fait des sacrifices jusqu'à maintenant; quand le préfet va se rendre à sa rencontre pour demander la pluie, il est toujours exaucé. » A la suite de cette indication, Kouo Jo-hiu transcrit le colophon inscrit sur la peinture qui rappelle tous les titres dont était investi Kouan-hieou. Le temple Yun-t'ang est situé sur le mont Mei-ling 梅嶺, à l'ouest de la ville de Nan-tch'ang fou 南昌 (anciennement Yu-tchang), capitale du Kiang-si (lat. 28° 33', long. 116° 01'). Le *Kiang si t'ong tche*, chap. 111, p. 6^b, dit expressément que Kouan-hieou demeura dans ce temple.

2° [*Lo-han*, I, 55^a.] Le *Chouen hi tche* 淳熙志 « mémoire de la période chouen hi » (1174-1189) dit : « La salle des Arhat correspondant au rêve 應夢羅漢院 est ainsi nommée pour la raison suivante : à la fin des T'ang, le moine de ce temple, Ts'ing-lan 清瀾, était le compagnon du moine Kouan-hieou originaire de Wou tcheou 吳州; Kouan-hieou fit pour lui les images des Seize moines hindous. On raconte que l'empereur les avait prises pour les mettre dans le palais. Mais ensuite il rêva qu'un moine de Hi (préfecture de Houei-tcheou fou, dans le Ngan-houei) lui demandait à quinze ou seize reprises de les lui rendre. Et alors il les restitua. » — D'après le *Ngan houei t'ong tche* (chap. 57, p. 9^b), la salle des Arhat correspondant au rêve faisait partie du temple qui fut appelé à l'époque des Song « temple T'ai p'ing hing kouo ». Ce temple

de 1862 et compilé par le moine Tetsutei 徹定. L'ouvrage consiste essentiellement dans une collection de textes chinois relatifs à des peintures représentant divers groupements d'Arhat.

est à l'ouest de la ville préfectorale de Houei-tcheou fou, dans la sous-préfecture de Hi du Ngan-houei. Le *Ngan houei t'ong tche* rapporte au sujet de ce temple la même tradition que le *Chouen hi tche*.

3° [*Lo-han*, I, 54^b.] Le moine Houei hong 惠洪 du temps des Song, raconte dans son *Leng tchai ye houa* 冷齋夜話 qu'il a vu dans le temple King-tō 景德 à Lin-tch'ouan 臨川 les dix-huit images des Arhat peintes par Chan-yue. Il rappelle dans quelles circonstances extraordinaires la cinquième de ces peintures, qui avait été égarée, revint à Lin-tch'ouan. Lin-tch'ouan n'est autre que la préfecture de Fou-tcheou 撫州 dans le Kiang-si. Au témoignage du *Kiang si t'ong tche*, chap. 112, p. 12^a, le temple King-tō septentrional est situé au nord-est de la résidence du préfet. « Il s'y trouve les restes merveilleux des Arhat de la salle des Arhat correspondant au rêve 應夢閣羅漢靈跡. » Malgré l'identité de la désignation, la salle des Arhat du temple King-tō dans le Kiang-si ne doit pas être confondue avec celle du temple de la province de Ngan-houei, dont il est question dans le paragraphe précédent.

4° [*Lo-han*, I, 37^b.] Lorsque l'empereur K'ien-long fit une de ses tournées dans le Sud, en l'année 1757, il passa par Hang-tcheou, et résida dans le palais de voyage sur les bords du Si hou. A cette occasion il rendit visite au temple Cheng-yin 聖因 et se fit dérouler les images des seize Arhat peintes par Kouan-hieou. Il composa de courts éloges, au nombre de seize, et les écrivit de sa main sur des bandes de papier dont il fit présent au temple. Il tint à rectifier, d'une part, les transcriptions traditionnelles des noms des Arhat qu'il trouvait défectueuses pour les conformer au nouveau système établi sur l'ordre impérial par le Tchang kia Khutuktu 章嘉國師, et d'autre part, l'ordre de succession des Arhat,

en abandonnant l'ancien classement du texte de Nandimitra pour adopter le classement en usage au Tibet. Vers 1800, l'archéologue et artiste Ting King 丁敬, qui a écrit un traité sur les antiquités de Hang-tcheou, visita le temple Cheng-yin et y admira les rouleaux des seize Arhat [*Lo-han*, I, 51^b]. Le *Si hou tche*, qui donne une notice développée sur le temple Cheng-yin au chap. 9, p. 1-6, rapporte d'autre part, au chap. 30, p. 14^b, que «les images des seize Arhat de Kouan-hieou, qui se trouvaient autrefois dans le temple Tch'ang-ming 長明 à l'est de la ville, sont maintenant déposées dans le temple Cheng-yin». Le mot «maintenant» de ce texte désigne la 13^e année Yong-tcheng (1735).

5° [*Lo-han*, I, 50^a-51^a.] Au xvii^e siècle, Tchou Yi-tsouen 朱彝尊 (surnom Tchou-tchai 竹垞; 1629-1709) vit dans le temple Kouang-hiao 光孝 à Canton un rouleau sur lequel étaient représentés deux Arhat. «Ce sont, dit-il, deux des seize Arhat peints par la main de Kouan-hieou.» Il composa une poésie à cette occasion; il y décrit «un des deux moines qui, la tête penchée, s'applique à écrire un livre saint», tandis que «l'autre moine, se tenant de côté, fait le service du linge et du flacon» [*Lo-han*, I, 46^b]. Cent ans plus tard, Tchao Yi 趙翼 (1727-1814) examine à son tour cette double image dans le même temple; il compose, lui aussi, un éloge en vers, avec une longue introduction en prose. Il rappelle d'abord la description donnée par Tchou Yi-tsouen, et en contrôle l'exactitude. Tchang Kin-fang 張錦芳, qui fut docteur en 1765, eut aussi l'occasion de voir les Arhat du temple Kouang-hiao; mais il parle de quatre personnages. Le temple Kouang-hiao est situé à 1 li au nord-ouest de la résidence du sous-préfet de Nan-hai dans l'intérieur de la ville de Canton; on lui donne aussi le nom de Ho tseu lin 訶子林 à cause de son parc.

Non loin de Canton, se trouvait aussi le temple Pao-lin 寶

林 de la gorge Ts'ing yuan 清遠, où Sou Che 蘇軾 (appellation Tong-p'o 東坡; 1036-1101) avait au cours du XI^e siècle visité et célébré les peintures des dix-huit grands Arhat dues à Chan-yue. On pourrait être tenté de supposer que les Arhat du Kouang-hiao sseu proviennent de cette série. Mais Tchao Yi fait remarquer avec raison que les descriptions détaillées données par Sou Che ne concordent en rien avec l'œuvre que Tchou Yi-tsouen et lui avaient pu voir.

6° [*Lo-han*, I, 28^a-29^b.] A la fin du XII^e siècle, entre 1199 et 1200, Lou Yeou 陸游 (surnom Fang-wong 放翁) offre au temple Fa-yun 法雲, relevé après l'incendie qui l'avait consumé en 1130, les images des seize grands Arhat peints par Chan-yue, qu'on installa dans des niches sur les deux parois. Tchao Yi, qui mentionne cette série [*Lo-han*, I, 47^b], la considère comme une copie. Le temple Fa-yun est situé en dehors de la porte occidentale de Kouei-ki 會稽, aujourd'hui Chao-hing fou 紹興 dans le Tchō-kiang (lat. 29° 56', long. 120° 39').

7° [*Lo-han*, I, 47.] Tchao Yi (*loc. laud.*) cite un passage du *Ti king king wou lio* 帝京景物略 de Lieou T'ong 劉侗 [des Ming], reproduit aussi (avec quelques variantes que nous signalerons) dans le *Chouen t'ien fou tche* 順天府志 (ouvrage publié en 1886, chap. 16, p. 43^a), qui dit : « Pendant la période wan-li (1573-1620) [la 19^e année = 1591 d'après le *Chouen t'ien* . . .], le grand maître Tseu-po 紫柏 se trouvant dans le temple Ming-yin 明因 rêva pendant la nuit que seize moines lui demandaient de suspendre là leur bouteille et leur bol. Le lendemain (à midi précis, d'après le *Chouen-t'ien* . . .) il y eut un homme portant sur son dos seize grands rouleaux de peintures qui vint pour les vendre. C'étaient les Arhat peints par Kouan-hieou. Alors il en fit l'acquisition (le *Chouen*

t'ien. . . ajoute : il les suspendit, pour les transmettre, dans ce temple accompagnées de notices élogieuses). » Le *Chouen t'ien fou tche* introduit ce récit par les mots : « Autrefois il y avait les rouleaux de peintures des Arhat par Kouan-hieou de l'époque des T'ang. » Il en résulte nettement que ces peintures ne se trouvent plus dans le temple Ming-yin. Tchao Yi les considère expressément comme des copies (*loc. laud.*; *Lo-han*, I, 47^b). Le temple Ming-yin est en dehors de la porte Tcheng-yang 正陽門, à Pékin.

8° [*Lo-han*, I, 47^a.] Tchao Yi (*loc. laud.*) cite aussi le passage suivant du *Tch'e pei ngeou t'an* 池北偶談, composé en 1691 par Wang Sin-tch'eng 王新城 : « A la fin du règne de Chouen-tche (1644-1661), un homme du pays de Wou possédant dix-huit rouleaux d'Arhat de Kouan-hieou vint à la capitale et les vendit au temple Min-tchong 愍忠 pour le prix de 700 taëls d'or. » Cette série est, elle aussi, considérée par Tchao Yi comme une copie. Le temple Min-tchong est aujourd'hui le Fa-yuan sseu 法源寺 situé à l'ouest et en dehors de la porte Siuan-wou 宣武門, à Pékin (d'après le *Chouen-t'ien*. . . , chap. 16, p. 49^a).

9° [*Lo-han*, I, 53^b-54^a.] L'existence à Tch'eng tou dans le Sseu-tchouan d'une autre série de seize Arhat attribués à Kouan-hieou nous est attestée par un passage du *Yi tcheou ming houa lou* 益州名畫錄, ouvrage composé vers l'an 1000 par Houang Hieou-fou 黃休復; l'auteur y traite de 58 peintures qui s'échelonnent de 758-759 à 963-967 et qui toutes appartiennent à la région de Tch'eng-tou (cf. *K'in ting sseu k'ou ts'üan chou kien ming mou lou*, chap. 12, p. 3^b). « Au début de la période t'ai-p'ing hing-kouo (976-984), quand l'empereur T'ai tsong recherchait les peintures anciennes, le ki che tchong Tch'eng Yu 程羽, étant gouverneur du pays de Chou,

prit les seize Arhat de Kouan-hieou et, les considérant comme une peinture ancienne, il les présenta au trône. » Au témoignage du même ouvrage [cité par Tchao Yi, *Lo-han*, I, 46^b], la caractéristique de ces seize images, c'était leurs figures Hou et leur aspect Fan 胡貌梵相 poussés jusqu'au détail minutieux. Le peintre avait donc souligné le type étranger, sérindien ou indien, de ses personnages.

Dans cette énumération des peintures des Arhat dues à Kouan-hieou, nous les voyons tantôt au nombre de seize, tantôt au nombre de dix-huit. Nous n'avions trouvé dans les documents antérieurs à Kouan-hieou que le groupe des seize Arhat. Comment nous expliquer ce flottement apparent dans les peintures de Kouan-hieou? L'empereur K'ien-long s'est déjà posé cette question et il l'a discutée avec soin. Nous traduisons deux passages de sa dissertation pour montrer comment l'érudition chinoise pouvait débrouiller un pareil problème.

[*Lo-han*, I, p. 41^a-42^a.] « Les noms des seize Arhat se voient dans les textes Fan qui sont la *Biographie de Nanda* [mi]-tra [sic] et le *Fa tchou ki*. Les dix-huit Arhat dont on parle communément ne se trouvent pas dans les livres Fan. En nous informant auprès du Tchang kia kouo che (= Tchangtcha Khutuktu), il nous a été dit : Dans les pays d'Occident il y a seulement les noms de seize, il n'y en a pas dix-huit. S'il faut écouter la *Biographie du Lama Kia-lou-meï* 嘎魯祿 (= Klu me?), cela viendrait de l'*Histoire des T'ang* du Pays du Milieu; probablement le nombre dix-huit était atteint au moyen de Ta-la-ma-ta-la (Dharmatrāta) et Houo-chang; mais si on examine la question, il n'y a pas cette parole dans l'*Histoire des T'ang*. Dans les éloges des seize [sic; corr. dix-huit] Arhat par Sou Che de l'époque des Song, on trouve inscrits au complet les noms fan (indiens); pour les seize premiers personnages,

ils sont d'accord avec le *Fa tchou ki*. Des deux derniers, l'un se nomme K'ing-yeou 慶友; il n'est autre que Nandimitra lui-même, celui qui a exposé aux bhikṣu les lieux de résidence des seize grands Arhat; l'autre se nomme Piṇḍola 賓頭盧; il n'est autre que Piṇḍola Bhāradvāja, et c'est le même personnage qui apparaît deux fois. Sans doute parce que les moines de ce pays-ci n'avaient pas une compréhension profonde des textes écrits sur feuilles de palmier, ils se sont transmis de l'un à l'autre des erreurs, et même un homme de grande érudition comme Sou Che n'a pas évité d'être induit en erreur par les autres. Puisqu'on a des manifestations d'êtres doués de pénétrations surnaturelles (abhijñā) qui s'élèvent au nombre de cinq cents et de huit cents et même de quatre-vingt-dix-neuf myriades et centaines de mille, comment se serait-on préoccupé d'une différence de seize à dix-huit? Je considère que, quand le Bouddha Bhagavat entra dans le Nirvāṇa, il confia la Loi sans supérieure à seize grands Arhat en leur ordonnant de la protéger; dès lors, c'est le chiffre de seize qui est correct. Les gens d'autrefois qui ont peint les images des Arhat, comme Tchang Seng-yeou [voir *supra*, p. 276], Lou Leng-k'ia [voir *ibid.*], et Kouan-hieou, se bornent tous à seize. C'est une preuve de plus. Maintenant j'ai ordonné à Ting Kouan-p'ong⁽¹⁾ 丁觀鵬 de tracer les vraies images des seize Arhat. Quand cela était terminé, j'ai fait moi-même un éloge pour chacun d'eux. Quant aux noms des Arhat, je les ai uniformément rectifiés au moyen des caractères combinés du système T'ong wen yun t'ong qui a été fixé par le Tchang-kia Khutuktu; j'ai donné en premier lieu l'ancienne transcription erronée de l'époque des T'ang; les érudits aussi bien que les ignorants pourront les contrôler » (voir *infra*, p. 294).

A une date ultérieure, K'ien-long compose une seconde

⁽¹⁾ Ting Kouan-p'ong est mentionné sans aucune indication biographique dans le *Houa che houei tchouan*, chap. 34, p. 14^{a-b}.

série d'éloges des Arhat, cette fois au nombre de dix-huit, et il y ajoute un mémoire explicatif [*Lo-han*, p. 45^a] : « Maintenant, dit-il, j'ai examiné derechef les dix peintures d'Arhat faites par Kouan-hieou qui sont dans la Forêt des Perles de la salle des Archives. Sur huit de ces feuilles, les images sont réunies par deux; le total concorde donc avec le chiffre précédemment fixé. Deux autres images sont isolées une à une; elles sont, pour le public, Celui qui soumet le Dragon et Celui qui dompte le Tigre 降龍伏虎. A mon premier examen, j'avais eu des doutes; j'avais donc interrogé les moines d'Occident; ils m'avaient dit que l'un était le vénérable Kāśyapa, et l'autre le vénérable Na-na-mi-ta-la (Nandamitra, *sic*). Or maintenant j'apprenais que, en dehors des seize Arhat des pays d'Occident, il y avait à l'origine séparément les deux Vénérables, Celui qui soumet le Dragon et Celui qui dompte le Tigre; parce qu'ils ont au complet, eux aussi, la force religieuse des grandes pénétrations surnaturelles, ils ont eux aussi obtenu le nom d'Arhat. — Quand le Bouddha sortit pour la première fois du monde, Ānanda et Kāśyapa furent alors les deux grands disciples du Bouddha; ensuite on leur adjoignit les huit personnes qui sont Śāriputra, etc. Il y eut donc les noms des dix grands disciples. Cependant Kaundinya et Bāspa, ces deux bhikṣu eux aussi, à la suite du Bouddha pratiquèrent la Voie et furent des grands disciples. Or ils ne furent pas rangés dans la série des dix. De la même manière, il y a deux des Vénérables qui tantôt sont réunis aux Arhat et tantôt en sont séparés. »

En présence des deux séries d'Arhat de seize et de dix-huit, K'ien-long éprouve un embarras et cherche une solution; zélé pour le bouddhisme comme il l'est, il croit la trouver à l'intérieur du bouddhisme. Il a bien reconnu que les deux personnages supplémentaires du groupe des dix-huit sont deux figures de la religion populaire en Chine; de nos jours encore on trouve

fréquemment représentés, en dehors de la série des seize Arhat et en groupement isolé, l'Arhat qui soumet le Dragon et l'Arhat qui dompte le Tigre. La combinaison de ce petit groupe avec la série des seize Arhat a donc bien donné le groupe des dix-huit. Mais si K'ien-long a vu juste sur ce point, il paraît bien s'être trompé quand il cherche dans le bouddhisme même l'origine de ces deux figures. Le tigre et le dragon sont les symboles favoris du taoïsme; le dragon représente l'Est et le tigre représente l'Ouest. Ils trouvaient donc tout naturellement leur place à l'intérieur d'un groupement fondé sur une répartition correspondant aux points cardinaux. La montagne du Kiang-si qui sert de résidence au grand pontife du taoïsme porte le nom de Long hou chan « montagne du dragon et du tigre »; dans la légende de Tchang Tao-ling, qu'on considère comme l'ancêtre de ce pontife, « il arriva un soir qu'un dragon vert et un tigre blanc furent aperçus volant au-dessus de son laboratoire, et dans le temps même de l'apparition, Tao-ling réussissait enfin la fameuse drogue d'immortalité » (Imbault-Huart, *La légende du premier pape des Taoïstes*, dans le *Journal asiatique*, 1884, II, 425). Associés ainsi aux mystères des alchimistes, le tigre et le dragon figurent plus d'une fois dans les titres des ouvrages taoïstes (voir Wieger, *Canon taoïste*, n^{os} 150, 225, 902, 960, 1068, 1069, 1070, 1241). On les chercherait en vain, au contraire, dans la tradition ancienne de la littérature et de l'iconographie bouddhiques dans l'Inde; quand le bouddhisme chinois se les annexe, il leur donne un aspect nouveau qui s'éclaircit par des cas analogues. Le tigre et le dragon sont domptés par le saint du bouddhisme, par un Arhat; c'est-à-dire qu'ils se sont humiliés devant l'église nouvelle. De même pour les vieilles divinités naturistes de l'Inde, quand elles entrent dans les cadres du bouddhisme, elles figurent dans une position qui trahit leur infériorité, « soit sur un piédestal, soit au bas d'une grotte », toujours au-dessous de

la divinité bouddhique qu'on veut exalter (cf. *Ars Asiatica*, II, 16-17).

Les documents ne nous permettent pas de constater la fusion des deux groupes dans un total de dix-huit avant l'époque de Kouan-hieou; aussitôt après lui les témoignages se multiplient. Mais il serait téméraire de lui attribuer personnellement la responsabilité de cette fusion. S'il est vrai que chez tous les peintres antérieurs le nombre constant des Arhat représentés est de seize (cf. *supra*, p. 284), quand il s'agit des œuvres de Kouan-hieou nous voyons le chiffre des personnages osciller entre seize et dix-huit. On ne saurait s'en tirer comme K'ien-long en affirmant que, en regard des nombres élevés auxquels nous habituent les récits bouddhiques, la différence de seize à dix-huit ne compte pas. On peut songer à une interprétation plus raisonnable des faits. Nous serions disposés à croire que Kouan-hieou avait peint d'une part la série traditionnelle des seize Arhat, d'autre part le petit groupe des deux Arhat dompteurs. Si ces peintures se présentaient comme dans l'exemplaire examiné par K'ien-long aux Archives du palais, elles formaient huit panneaux de deux Arhat chacun, et, de plus, à chacune des extrémités une figure isolée, à l'Est, l'Arhat surveillant le Dragon, à l'Ouest, l'Arhat soumettant le Tigre. Suivant le procédé de classement employé, on comptait donc, soit seize figures encadrées de deux autres, soit un ensemble de dix-huit figures. En tout cas, une cinquantaine d'années après Kouan-hieou, le groupe des dix-huit Arhat était définitivement reconnu. Une inscription datée de 959, qui se trouve dans la sous-préfecture de Po-pe 博白 (lat. 22° 23', long. 109° 36'), province de Kouang-si, commémore l'établissement d'un sanctuaire bouddhique avec les statues fondues en métal des cinq cents Arhat et des dix-huit Arhat (*Kin che siu pien*, chap. 12, p. 12^b, A, col. 2). Une légende rapportée par le *Hien chouen ling ngan tche* (1265-1274), mais qui remonterait à la *Description de Hang*

tcheou de la période Ta-tchong siang-fou (1008-1016), nous permettrait d'atteindre encore un peu plus haut. Le roi de Wou et Yue une nuit eut un songe; il rêva qu'un moine lui disait : « Moi et mes frères, nous sommes au nombre de dix-huit; ici il y en a seulement six; que le roi les complète ! Le roi à son réveil s'informa et trouva qu'en effet dans la grotte Yen-hia il y avait six Arhat; alors il sculpta douze statues de plus pour se conformer à son rêve » (*Si hou tche*, chap. 5, p. 13^a, et cf. H. Maspero, *B. É. F. E.-O.*, XIV, 8, p. 23). Il est permis de croire que la célébrité des œuvres de Kouan-hieou a contribué à rendre populaire la série des dix-huit Arhat.

Mais avec cette série de dix-huit Arhat surgissait un embarras. On avait bien les noms des seize premiers, consacrés par le *Fa tchou ki*. Mais comment s'appelaient leurs deux nouveaux compagnons? Nous assistons à diverses tentatives qui procèdent toutes de la fantaisie. Il était assez naturel d'introduire l'Arhat Nandimitra dans un groupe qui se recommandait de son autorité, et, de fait, Sou Che (1036-1101) dans son *Éloge des dix-huit Arhat* désigne Nandimitra 慶友 comme le dix-septième. Il donne au dix-huitième le nom de Piṇḍola; mais K'ien-long s'est déjà aperçu que c'est là un simple doublet; on a mis en queue le nom du personnage qui se trouvait en tête : « Il n'est autre, dit K'ien-long, que Piṇḍola Bharadvāja, et c'est le même personnage qui apparaît deux fois. » Au xviii^e siècle les moines que consultait K'ien-long essayaient d'améliorer cette combinaison en substituant au second Piṇḍola l'Arhat Kāśyapa, que nous avons vu figurer, en effet, dans des combinaisons de date ancienne; mais cette explication était trop contraire à l'iconographie traditionnelle pour être viable; l'autorité de K'ien-long, qui l'avait adoptée (Liste II, *Lo-han*, I, 39^a et 42^a), n'a pas réussi à l'imposer.

La littérature du bouddhisme tibétain est encore trop peu connue pour qu'on puisse essayer de suivre l'histoire des seize

ou des dix-huit Arhat au Tibet. Nous savons par des témoignages divers que le Tibet connaît ces deux groupes. Au Tibet comme en Chine, le groupe des dix-huit se ramène en réalité au groupe des seize, augmenté de deux personnages, et par suite il se confond souvent avec lui. C'est ainsi que Sarat Chandra Das décrit (*Narrative of a Journey to Lhasa*, p. 145) une chapelle des Arhat qu'il a visitée à Lhasa, la «chapelle Na chu Lha Khang», où sont représentés «les seize Sthavira appelés Na tan chu dug [gnas brtan bçu drug] disposés de manière à figurer la scène de leur réception par l'upāsaka Dharma Tala, un des bouddhistes les plus célèbres et les plus dévots de la Chine ancienne». Nous trouvons ici, aux côtés des seize Arhat traditionnels, ce Dharmatala, autrement dit Dharmatrāta, qui figure régulièrement au dix-septième rang dans la liste tibétaine des dix-huit Arhat. La liste tibétaine des dix-huit Arhat nous est donnée dans le *Panthéon du Tchangtcha Khutuktu*; l'ouvrage a pour auteur le grand Lama de Pékin, qui passe pour l'incarnation du Tchangtcha Khutuktu; et il date de l'année 1800; il a été publié par Pander en 1890 (*Veröfentlichungen aus dem Königlichen Museum für Völkerkunde*, Berlin). Le dix-septième et le dix-huitième personnages de cette liste sont Dga bsñen Dharma, désigné aussi comme Dharmatala, et Hva śaṅ. Dga bsñen Dharma, «l'upāsaka Dharma», est représenté avec les cheveux longs, comme il sied à un laïque seulement; il a derrière lui une étagère avec des livres, comme il convient à un lettré. Tout le monde est d'accord pour reconnaître dans ce Dharma l'auteur ou plutôt le compilateur de l'*Udānavarga*, Dharmatrāta. Les Chinois transcrivent l'original sanscrit de ce nom par Ta-mo-to-lo (cf., par exemple, Nanjio, App. I, 31); d'une manière générale ils ont rendu par les syllabes to-lo 多羅 l'élément trāta pris en finale de noms sanscrits (cf. par exemple Buddhatrāta Fo-t'o-to-lo, Nanjio, App. I, 43 et II, 141). La forme tibétaine Dharmatala sup-

pose donc nécessairement un intermédiaire chinois, et l'introduction du personnage dans la liste paraît remonter dès lors à une influence chinoise. Dharmatrāta est une des gloires du Hīnayāna; ses traités font autorité dans l'Abhidharma du Hīnayāna, et son recueil de l'*Udānavarga*, correspondant sanscrit du *Dhammapada* pali, est pour ainsi dire le bréviaire de cette école.

Hva śāñ est, comme tout le monde l'a reconnu, la transcription du chinois houo chang 和 尚, qui (une glose répétée dans les textes le rappelle fréquemment) remonte par l'intermédiaire d'une forme khotanaise au sanscrit upādhyāya; ce titre est devenu une des dénominations usuelles du moine dans le bouddhisme chinois. Dans la tradition historique du Tibet le nom de Hva śāñ désigne par excellence le houo chang, le moine chinois qui vint prêcher le bouddhisme du Grand Véhicule au Tibet sous le règne de Khri sroñ lde bcan, dans la seconde moitié du VIII^e siècle; le nom complet de ce personnage est Hva śāñ mahāyāna (*Ssanang ssetsen*, trad. Schmidt, p. 47, et p. 356; *Dpag bsam ljon bzañ*, éd. Sarat Chandra Das, I, 112; II, 173). A-t-on choisi ce personnage comme le symbole de l'influence chinoise et du Mahāyāna pour faire pendant à Dharmatrāta pris comme symbole de l'influence indienne et du Hīnayāna? Une connaissance plus complète des textes tibétains permettra peut-être un jour de résoudre la question⁽¹⁾.

Nous avons essayé de marquer les étapes d'un culte populaire qui n'avait pas manqué d'attirer déjà l'attention, mais qui n'avait pas encore fait l'objet d'une recherche approfondie. Nous avons pris pour point de départ la Relation de Nandi-

(1) On a souvent répété, après Pander, que Hva śāñ est le Pou tai houo chang 布袋和尚, «le moine au sac» du bouddhisme chinois, ou encore le Ta tou tseu mi le fo 大肚子彌勒佛, «Maitreya au gros ventre», mais nous n'avons pas rencontré de texte qui énonce expressément cette identification.

mitra, qui institue un système de seize Arhat expressément désignés par des noms individuels et répartis région par région dans l'univers pour y assurer le maintien de la loi. Parmi ces seize Arhat, la figure de Piṇḍola nous a paru se détacher en relief; écarté du Nirvāṇa par la sentence du maître, il subsiste à travers les siècles comme l'ancien de la Communauté et reçoit à ce titre un culte spécial dans les couvents où il est toujours l'hôte attendu; bon mangeur, auteur de miracles sensationnels, sa physionomie originale le recommande à l'imagination populaire. De l'Inde, son culte se propage par l'intermédiaire de l'Asie Centrale jusqu'en Chine. En Extrême-Orient cependant, la popularité de Piṇḍola rayonne sur le groupe entier dont il est le coryphée; les seize Arhat reçoivent un culte d'ensemble que rien n'attestait dans l'Inde même; par suite ils inspirent l'art qui à son tour propage et renforce leur notoriété. On voit même leur groupe s'annexer un autre culte, né sur le sol de la Chine et qui répond lui aussi à un principe de répartition géographique; les symboles proprement chinois de l'Est et de l'Ouest, incorporés dans la série des Arhat par un artifice de conversion, portent le total à dix-huit. L'imagination des moines et des fidèles s'évertue en vain à fixer le nom des nouveaux venus; étrangers au cycle par leur origine, ils continuent à décéler leur caractère adventice.

APPEN

DICE I.

LISTE DES 16 ET DES 18 ARHAT

D'APRÈS LES CHINOIS ET LES TIBÉTAINS.

I. LISTE DU

FA TCHOU KI.

NOMS DES ARHAT.	NOMS DES RÉSIDENCES.
1. Piṇḍola Bharadvāja 賓度羅跋囉惰闇.....	Aparagodanī 西瞿陀尼洲.
2. Kanakavatsa 迦諾迦伐蹉.....	Kāśmīra 迦濕彌羅.
3. Kanaka Bharadvāja 迦諾迦跋釐惰闇.....	Pūrvavideha 東勝身洲.
4. Subinda (?) 蘇頻陀.....	Uttarakuru 北俱盧洲.
5. Nakula 諾矩 (var. 矩) 羅.....	Jambudvīpa 南瞻部洲.
6. Bhadra 跋陀羅.....	Tāmradvīpa 耽沒羅洲.
7. Kālīka 迦理迦.....	Samghaṭa 僧伽茶洲.
8. Vajraputra 伐闍羅弗多羅.....	Paraṇa (?) 鉢刺拏洲.
9. Çvapāka 戌博迦.....	Gandhamādana 香醉山.
10. Panthaka 半託迦.....	Trayastrimśa 三十三天.
11. Rāhula 囉怛羅.....	Priyaṅgu 畢利颺瞿洲.
12. Nāgasena 那伽犀那.....	Potalaka (?) 半度波山.
13. Inḡada (?) 因揭陀.....	Vipulapārsva 廣脇山.
14. Vanavāsi 伐那婆斯.....	Vatsa 可住山.
15. Ajita 阿氏多.....	Gr̥dhrakūṭa 鰲峯山.
16. Cūḍa Panthaka 注荼半託迦.....	Nemindhara 持軸山.
C'est cette liste qui est reproduite, avec des variantes insignifiantes, dans l'éloge des dix-huit Arhat par Sou Che. Sou Che ajoute deux noms :	
17. Nandimitra 慶友.....	
18. Piṇḍola 賓頭盧.....	

II. LISTE DES TRANSCRIPTIONS RECTIFIÉES PAR ORDRE DE K'ÏEN-LONG.

(Lo-han, fasc. I, p. 33^b-37^a.)

1. Pan (liste III, pi)-na-tcha-la-pa-ho-la-tcho-tsa..... 半 (liste III, 畢) 那 + 檀 拉 拔 + 哈 喇 鋸 雜
2. Ka-na-ka-pa-ho-la-tcho-tsa..... 𑖅 憂 納 𑖅 憂 拔 + 哈 喇 鋸 雜
3. Ka-na-ka-pa-sa..... 𑖅 憂 納 𑖅 憂 巴 薩
4. A-pi-ta (Abheda)..... 阿 必 達
5. Pa-ka-kou-la (Bakkula)..... 拔 𑖅 憂 沽 拉
6. Pa-ho-ta-la..... 拔 + 哈 達 + 喇
7. Ka-li-ka..... 𑖅 憂 禮 𑖅 憂
8. Pa-tsa-li-pou-ta-la (Vajrputra)..... 拔 雜 + 哩 通 荅 + 喇
9. Kouo-pa-ka (Gopaka)..... 鍋 巴 𑖅 憂
10. Pa-na-t'a-ka..... 巴 納 + 塔 𑖅 憂
11. La-hou-la..... 喇 手 拉
12. Na-a-ko-sai-na..... 納 + 阿 噶 塞 納
13. A-ying-a-ki-ta..... 阿 迎 + 阿 機 達
14. Pa-na-pa-si..... 拔 納 拔 西
15. A-tsen-ta..... 阿 資 荅
16. Tson-tcha-pa-na-t'a-ka..... 租 查 巴 納 + 塔 𑖅 憂
17. Ka-cha-ya-pa (Kāśyapa)..... 𑖅 憂 沙 + 牙 巴
18. Na-na-ta-mi-ta-na (Nandimitra)..... 納 納 + 荅 密 荅 + 納

Nous empruntons à la liste III, pour les placer immédiatement ici, les noms du dix-septième et du dix-huitième Arhat qui sont :

Il est presque superflu de faire observer que les transcriptions données par K'ien-long sont fondées non sur les originaux sanscrits mais sur la graphie tibétaine. La transcription du nom d'Ingita (A-ying = In) est suffisamment caractéristique; K'ien-long a reproduit la méthode tibétaine qui emploie la *mater lectionis*, accompagnée du signe de la voyelle *a*; l'a 阿 du chinois sert à rendre ce support de voyelle. D'autre part, la transcription des palatales par des chuintantes (*tsa* pour *ja*) est également conforme à l'usage normal du tibétain.

III. ORDRE DE SUCCESSION RECTIFIÉ.

(Lo-han, fasc. I, p. 39^a-41^a et p. 42^a-44^b.)

- | | | | |
|----|-------|----------------------|----------------------------------|
| 1 | [13]. | Ingita..... | A-ying-a-ki-ta. |
| 2 | [15]. | Ajita..... | A-tou-ta. |
| 3 | [14]. | Vanavāsi..... | Pa-na-pa-si. |
| 4 | [7]. | Kālika..... | Ka-li-ka. |
| 5 | [8]. | Vajriputra..... | Pa-tsa-li-pou-ta-la. |
| 6 | [6]. | Bhadra..... | Pa-ho-ta-la. |
| 7 | [2]. | Kanakavatsa..... | Ka-na-ka-pa-sa. |
| 8 | [3]. | Kanaka Bharadvāja.. | Ka-na-ka pa-ho-la-tcho-tsa. |
| 9 | [5]. | Bakkula..... | Pa-ka-hou-la. |
| 10 | [11]. | Rāhula..... | La-hou-la. |
| 11 | [16]. | Cūḍa Panthaka..... | Tsou-tcha pa-na-t'a-ka. |
| 12 | [1]. | Piṇḍola Bharadvāja.. | Pi-na-tcha-la pa-ho-la-tcho-tsa. |
| 13 | [10]. | Panthaka..... | Pa-na-t'a-ka. |
| 14 | [12]. | Nāgasena..... | Na-a-ko-sai-na. |
| 15 | [9]. | Gopaka..... | Kouo-pa-ka. |
| 16 | [4]. | Abheda..... | A-pi-ta. |
-
- | | | | |
|-----|--|-----------------|--------------------------|
| 17. | | Kāśyapa..... | Ka-cha-ya-pa. |
| 18. | | Nandimitra..... | Na-na-ta-mi-ta-na (sic). |

IV. LISTE TIBÉTAINE.

1. Yang-lag 'byun (= Aṅga-ja) Mont Ti-se.
 2. Ma pham-pa = Ajita Mont Uśīra.
 3. Nags na gnas = Vanavāsi Grotte Saptaparnī.
 4. Dus ldan = Kālīka Tāmradvīpa.
 5. Rdo-rje mo'i bu = Vajrīputra Sīṃhaladvīpa.
 6. Bzañ-po = Bhadra Yamunādvīpa.
 7. Gser be'u = Kanakavatsa Kāśmīra.
 8. Bha-ra-dva-ja gser čan = Kanakabhara-
dvāja Aparagodānī.
 9. Ba-ku-la = Bakula Uttarakuru.
 10. Sgra gcan 'jin = Rāhula Priyaṅgudvīpa.
 11. Lam phran bstan = Cūḍapanthaka Ḡḍhrakūṭa.
 12. Bha-ra-dva-ja bsod-sñoms len = Piṇḍola
bharadvāja Pūrvavideha.
 13. Lam bstan = Panthaka Trayastrīmśa.
 14. Klu'i sde = Nāgasena Mont Vipulapārśva.
 15. Sbed byed = Gopaka Mont Vatsa.
 16. Mi phyed (= Abheda) Himālaya.
-
17. Dga bsñen dha-rma (Upāsaka Dharma)
ou Dharmatala.
 18. Hva śaṅ.

Sur cette liste nous nous contenterons de courtes observations. 1° L'ordre des 16 premiers Arhat est celui qu'a adopté K'ien-long (liste III); mais les deux personnages complémentaires, 17 et 18, diffèrent chez K'ien-long. 2° La répartition des localités entre les Arhat est presque totalement différente de celle qu'indique le *Fa tchou ki*; elle ne coïncide que pour trois personnages; Kanakavatsa, Rāhula et Panthaka. S'agit-il d'une tradition indépendante ou simplement de confusions introduites dans la tradition? Nous l'ignorons. 3° La biographie tibétaine du Bouddha analysée par Schiefner place le départ des Arhat pour leur destination respective immédiatement à la suite du Nirvāṇa des grands disciples, Kāśyapa, Kaundinya, Upāli, etc. . . . (*Lebensbeschreibung*, p. 78); ils entrent ainsi en fonction au moment même où la durée de la Loi se trouve menacée.

APPENDICE II.

LE PEINTRE DES ARHAT.

BIOGRAPHIE DE KOUAN-HIEOU 貫休 (832-912)

DU TEMPLE ORIENTAL

DU DHYĀNA 東禪寺 à TCH'ENG-TOU 成都

SOUS LA DYNASTIE DES LEANG 梁.

(*Song kao seng tchouan*, chap. xxx, p. 109^b,
dans l'édition de Tōkyō du Tripitaka, XXXV, 5.)

Le religieux Kouan-hieou 貫休 avait pour appellation Tō-yin 德隱; son nom de famille laïque était Kiang 姜; il était originaire de Teng-kao 登高, (village du canton) de Lan-k'i 蘭溪, (dépendant de la sous-préfecture) de Kin-houa 金華⁽¹⁾.

(1) Kin-houa était une sous-préfecture qui est aujourd'hui encore la sous-préfecture de Kin-houa, constituant la ville préfectorale de Kin-houa dans le Tchō-kiang.

Quand il eut atteint l'âge de sept ans, son père et sa mère, qui avaient pour lui une affection excellente, le confièrent au maître du dhyāna Yuan-tcheng 圓貞, qui demeurait dans le temple Houo-ngan 和安 de leur sous-préfecture; il sortit donc du monde et devint un novice; chaque jour il récitait mille mots du *Fa houa king* 法華經 (*Saddharma puṇḍarīka sūtra*); ce qu'il avait une fois ⁽¹⁾ entendu, il ne l'oubliait plus dans son cœur. Lui et Tch'ou-mo 處默 ensemble firent disparaître en eux toute souillure; ils demeurèrent dans deux temples voisins; constamment, à travers la haie, ils discutaient sur les poésies et de l'un à l'autre échangeaient des phrases parallèles soit en les chantant, soit en les inventant; les moines qui les voyaient étaient tous stupéfaits de leurs qualités extraordinaires. Après qu'il eut reçu les défenses au complet, sa renommée de poète s'éleva et s'agita parmi ses contemporains. Puis il alla à Yu-tchang 豫章 ⁽²⁾ pour y répandre le *Fa houa king* (*Saddharma puṇḍarīka sūtra*) et le *K'i sin louen* 起信論 (*Śraddhotpāda śāstra*); il comprenait parfaitement le sens caché de ces deux ouvrages et les explications qu'il en donnait étaient d'ailleurs pleines d'ardeur. Le premier gouverneur de cette préfecture ⁽³⁾, nommé Wang Ts'ao 王慄, se lia étroitement avec lui et l'estima fort. Le gouverneur qui vint ensuite, nommé Tsiang Houai 蔣瓊 ⁽⁴⁾, institua un autel des défenses pour le lavage et la confession ⁽⁵⁾; il chargea Kouan-hieou d'être le surveillant de l'autel.

(1) Le caractère 暫 ne se trouve pas dans les dictionnaires; nous traduisons comme si nous avions la leçon 暫 qui signifie «soudain, un instant».

(2) Aujourd'hui ville préfectorale de Nan-tch'ang 南昌, dans la province de Kiang-si.

(3) C'est-à-dire de Yu-tchang.

(4) Je suppose qu'il faut lire Tsiang Houan en substituant le caractère 瓊 au caractère 瓊 qui n'existe pas.

(5) Sur cet autel, on se purifiait le corps par le lavage et l'âme par la confession.

Au début de la période k'ien-ning (894-897), muni d'instructions officielles, il se rendit auprès de Ts'ien⁽¹⁾, roi Wou-sou de Wou et de Yue 吳越武肅王錢氏; à cette occasion, il lui offrit cinq pièces de poésie, chaque pièce se composant de huit phrases; il satisfait pleinement les désirs (du roi), et, de son côté, il reçut des présents considérables. Le roi renonça sur le champ aux mérites qu'il s'arrogeait indûment et la cour impériale le glorifia comme un sujet méritant⁽²⁾; alors il édifia une salle spéciale et y érigea une stèle sur laquelle il rappelait les noms des généraux et des capitaines qui avaient collaboré avec lui à la pacification du pays de Yue; il grava ensuite les poésies de Kouan-hieou au revers de cette stèle; voilà à quel point (Kouan-hieou) se vit honoré.

Kouan-hieou était habile à faire des miniatures et il possédait bien les six principes⁽³⁾; il excellait surtout dans les peintures à l'encre étendue d'eau; les formes des images qu'il traçait méritaient d'être contemplées.

A la prière du pharmacien K'iang 强, (qui était établi sur le) pont Tchong-ngan 衆安橋, il fit une salle des Arhats; chaque fois qu'il peignait un des vénérables, il priait au préalable et en songe il obtenait la figure de l'Arhat; il la réalisait alors et ces portraits n'étaient point conformes à ce qu'ils étaient habituellement.

(1) Il s'agit de Ts'ien Lieou 錢鏐, nom posthume Wou-sou³, qui fut nommé roi de Yue 越王 en 902, et roi de Wou 吳王 en 904. Sa résidence était à Hang-tcheou. Cf. *Wou tai che*, chap. LXVII et *T'oung Pao*, 1916, p. 129-264.

(2) Kouan-hieou fut donc en cette occasion un intermédiaire habile qui sut maintenir les bons rapports entre l'empereur et son sujet déjà à demi révolté. L'amitié ainsi rétablie en 894, grâce aux bons offices de Kouan-hieou, fut durable, et, en 897, Tchao tsong, dernier empereur effectif de la dynastie T'ang, conféra à Ts'ien Lieou un brevet de fer par lequel il reconnaissait ses mérites (cf. *T'oung Pao*, 1916, p. 233-238).

(3) 六法. Ce sont les six principes de Sie Ho 謝赫 (fin du v^e siècle), sur lesquels voir PETRUCCI, dans *T'oung Pao*, 1912, p. 54-70.

Après cela, il se rendit à Yi 異 et à Hi 歙⁽¹⁾; dans le temple T'ang-ngan 唐安⁽²⁾, il se lia d'amitié avec l'ācārya [Ts'ing-lan]⁽³⁾.

Ensuite il songea à monter sur le Pic du Sud⁽⁴⁾, et, se dirigeant vers le Nord, il se rendit auprès de Tch'eng Jouei 成 炳⁽⁵⁾, chef du pays de King 荆⁽⁶⁾; celui-ci, au début, l'honora fort et l'installa dans le temple Long-hing 龍興⁽⁷⁾. En ce temps, le nei-han 內翰 Wou Jong 吳融⁽⁸⁾, qui avait été privé de ses

(1) Ces deux sous-préfectures du Ngan-houei portent encore aujourd'hui ce nom; la première dépend de Houei-tcheou fou; la seconde fait partie intégrante de cette ville préfectorale.

(2) D'après le *Ngan-houei t'ong tche* (chap. 57, p. 9^b), le temple Tai-p'ing hing-kouo de la sous-préfecture de Hi, dans lequel Kouan-hieou peignit une série de seize Arhat, se nommait, à l'époque des T'ang, le temple Hing-t'ang 興唐寺. Dans le passage correspondant du *Chouen hi tche* cité plus haut (p. 278), on lit, au lieu des caractères 唐安寺 de la biographie, les mots 唐末寺 «à la fin des T'ang...». Le nom du temple, à l'époque de Kouan-hieou, reste donc incertain.

(3) L'ācārya Lan 蘭閣梨 nous paraît être identique au moine Ts'ing-lan 僧清瀾 dont il est question dans le *Chouen hi tche* et dans le *Ngan houei t'ong tche* (*supra*, p. 278).

(4) Le Heng chan 衡山 dans la province de Hou-nan.

(5) Sur Tch'eng Jouei, mort en 903, voyez *T'ang chou*, chap. cxc, p. 1^b-2^b, et *Kieou wou tai che*, chap. xvii, p. 1^{a-b}.

(6) Le Hou-pei.

(7) Nous n'avons pas pu déterminer où était situé ce temple Long-hing. La notice placée en tête des œuvres de Kouan-hieou dans le *Ts'üan t'ang wen* 全唐文 (chap. 921, p. 5^b) expose les faits d'une manière différente : «Puis, allant vers le Nord, il se rendit auprès de Tch'eng Jouei, chef du pays de King; par la suite, il se mit en opposition avec Tch'eng Jouei et fut exilé dans le K'ien-tchong 黔中 (Kouei-tcheou). De nouveau il se rendit dans le King-nan 荆南; Kao Ki-tch'ang 高季昌 (858-928; cf. *Wou tai che*, chap. 69, p. 1^a-2^b) le logea dans le temple Long-hing 龍興寺. Pendant la période t'ien-fou (901-903), Kouan-hieou alla à Tch'eng-tou 成都...»

(8) Wou Jong, qui avait le titre de che yu che 侍御史 à la Cour de Tchao tsong 昭宗 (889-904) de la dynastie T'ang, fut dégradé pour quelque accusation; il erra dans le Hou-pei où il trouva l'appui de Tch'eng Jouei. Cf. *T'ang chou*, chap. ccm, p. 8^a et ^b. Le titre de nei han paraît être l'équivalent de celui de hio che du Han-lin 翰林學士 que porta Wou Jong lorsqu'il eut repris du service à la cour des T'ang.

fonctions, le rencontra; ils entretenrent des relations pour discuter sur la sagesse ou sur la poésie; Wou Jong écrivit pour Kouan-hieou une préface au recueil de ses œuvres. C'était alors la troisième année k'ien-ning (896). Puis, Kouan-hieou fut calomnié auprès du chef de King 荆 qui le fit déporter à Kong-ngan 功安⁽¹⁾; dans un moment de tristesse il inscrivit ces mots sur un encier : « Quand il entre dans sa boîte, c'est alors seulement qu'il est tranquille⁽²⁾. »

Ses disciples l'exhortèrent à se rendre dans le pays de Chou 蜀; en ce temps, Wang (Kien) 王(建)⁽³⁾, qui projetait une usurpation, appelait à lui les sages des quatre points cardinaux : quand il eut obtenu que Kouan-hieou (vint auprès de lui), il en fut très joyeux; il le traita avec les plus grands honneurs et le combla de présents; il lui conféra le titre de « grand maître de la lune du dhyāna » 禪月大師; le souverain de Chou 蜀 l'appelait habituellement du nom de « ho-chang (upādhyāya) dont j'ai pu obtenir la venue » 得得來和尚. En ce temps, Wei Ngai 韋藹, célébrant la supériorité que lui reconnaissaient ses beaux titres⁽⁴⁾, chanta et récita des poésies allégoriques dont le sens caché consistait dans la conversion religieuse; pour le style et pour le rythme ces poésies n'étaient point inférieures à celles des deux Li⁽⁵⁾, de Po⁽⁶⁾ et de Ho⁽⁷⁾ 二李白賀.

(1) Aucune localité portant le nom de Kong-ngan n'est mentionnée dans le dictionnaire de Li Tchao-lo. Peut-être faut-il lire 公安 qui est le nom d'une sous-préfecture dépendant de King-tcheou fou 荊州府, dans le Houpei.

(2) Kouan-hieou veut donner à entendre que lui-même ne sera tranquille que lorsqu'il sera dans son cercueil.

(3) Sur Wang Kien, mort en 918, voir *Wou tai che*, chap. LXIII, p. 1^a-4^a.

(4-7) (4) La notice placée en tête des œuvres de Kouan-hieou dans le *Ts'üan t'ang wen* (chap. 921, p. 5^b) nous donne la série des titres honorifiques qui furent décernés à Kouan-hieou par Wang Kien, qui, en 907, avait fondé à Tch'eng-tou la petite dynastie des premiers Chou 蜀. — (5) Les deux Li sont

Puis, en la deuxième année k'ien-houa (912) de la dynastie des Leang 梁, (Kouan-hieou) mourut dans la résidence qui lui avait été assignée; il était alors âgé de quatre-vingt un ans. Le souverain de Chou 蜀 en fut très affligé et le fit enterrer avec tout le cérémonial d'un fonctionnaire; le stūpa 塔 (qu'il lui éleva) fut appelé (stūpa du) Lotus blanc 白蓮; il se trouve en dehors de la porte septentrionale de Tch'eng-tou 成都; quand, pour rendre plus d'honneurs (à Kouan-hieou), on le transféra dans le lieu où fut érigé une pagode 浮圖⁽¹⁾, ce fut pendant la période k'ien-tō de la dynastie usurpatrice de Chou 蜀, c'est-à-dire pendant l'année kouei-yeou (913) qui est la troisième de la période k'ien-houa sous la dynastie des Leang 梁.

Kouan-hieou égalait en talent le Saint des caractères cursifs⁽²⁾. Il eut un disciple nommé T'an-yu 曇域 qui, en l'année kouei-yeou (913), rassembla les œuvres littéraires de son maître⁽³⁾ et plaça en tête la préface écrite par le nei-han Wou (Jong) 吳內翰⁽⁴⁾; T'an Yu lui-même écrivit une postface.

Wei Tchouang 韋莊⁽⁵⁾ donna (à Kouan-hieou) une poésie dans laquelle il disait :

les deux poètes de l'époque des T'ang : Li Po 李白 et Li Yi 李益; cf. GILES, *Biogr. Dict.*, n° 1181 et 1150. — ⁽⁶⁾ Po Kiu-yi 白居易 (772-846); cf. GILES, *Biogr. Dict.*, n° 1654. — ⁽⁷⁾ Ho Tche-tchang 賀知章 (seconde moitié du VII^e siècle); cf. GILES, *Biogr. Dict.*, n° 643.

⁽¹⁾ Il semble que l'auteur distingue ici entre le stūpa funéraire qu'il appelle 塔 et la pagode qu'il nomme 浮圖.

⁽²⁾ 草聖; on donne ce surnom à Tchang Hiu 張旭, calligraphe célèbre du VIII^e siècle de notre ère; cf. GILES, *Biogr. Dict.*, n° 59.

⁽³⁾ Ce recueil est intitulé *Chan yue tsai* 禪月集. On trouvera quelques spécimens du talent littéraire de Kouan-hieou dans le *Ts'üan t'ang wen* 全唐文, chap. 921, p. 5^b-8^a.

⁽⁴⁾ Cf. p. 301, n. 8.

⁽⁵⁾ Wei Tchouang était si pauvre qu'il comptait les grains de riz destinés à son repas et pesait le bois de chauffage nécessaire pour les cuire; cf. GILES, *Biogr. Dict.*, n° 2269.

Comment serait-ce à cause de ma pauvreté que nous sommes toujours séparés l'un de l'autre? — C'est seulement eu égard à votre aversion pour le vin que vous ne venez pas chez moi ⁽¹⁾.

Tou Kouang-t'ing 杜廣庭 ⁽²⁾, qu'on appelle aussi le maître taoïste Kouang-tch'eng 廣成先生, fut l'ami (de Kouan-hieou); il était originaire de Pi-hiang 比鄉.

Les autographes de Kouan-hieou sont ce que les amateurs appellent « le style de Kiang » 姜體 ⁽³⁾.

J'ai vu un portrait de Kouan-hieou : c'était un homme gras et de petite taille. Wang Ts'o 王錯, conseiller du pays de Chou 蜀, a fait un éloge (pour ce portrait).

T'an-yu 曇域 ⁽⁴⁾ était excellent et subtil dans la science des défenses; il traçait les caractères tchouan 篆 avec énergie; il fit une nouvelle édition du *Chouo wen* de Hiu Chen 許慎說文 qui fut ainsi mis en circulation dans le pays de Chou 蜀; on a de lui un recueil de poésies dans lesquelles il imite le style de son maître.

⁽¹⁾ Ces phrases paraissent signifier : Je suis pauvre, mais ce n'est pas pour cette raison que vous ne venez pas chez moi; c'est parce que vous observez strictement la défense de boire du vin que vous ne sauriez être en compagnie d'un buveur tel que moi.

⁽²⁾ Tou Kouang-t'ing a écrit un grand nombre d'ouvrages qui sont incorporés dans le canon taoïste. Voir le Catalogue du P. Wieger, p. 330. Tou Kouang-t'ing, dont le nom est généralement orthographié avec le caractère 光 (au lieu de 廣), avait suivi en 880 l'empereur Hi tsong lorsque celui-ci s'était réfugié dans le Sseu-tch'ouan. Il s'établit définitivement à Tch'eng-tou et servit successivement Wang Kien 王建 (907-918) et Wang Yen 王衍 (919-925), qui furent les deux souverains de la petite dynastie des Chou antérieurs 前蜀; il mourut entre 920 et 925 à l'âge de quatre-vingt-cinq ans. Voyez la notice du *Ts'iuian t'ang wen*, chap. 929, p. 1^a.

⁽³⁾ On a vu plus haut que Kiang était le nom de famille de Kouan-hieou.

⁽⁴⁾ Disciple de Kouan-hieou; cf. p. 303.

INVENTAIRE
DE
LA COLLECTION DE MANUSCRITS MUSULMANS
DE M. DECOURDEMANCHE,
PAR
E. BLOCHET.

Les manuscrits arabes, persans et turcs, qui font l'objet du présent inventaire, ont formé la majeure partie de la collection de livres musulmans qui appartient à M. J.-A. Decourdemanche, membre de la Société Asiatique⁽¹⁾, décédé à Paris, le 15 octobre 1915; ils ont été donnés à la Bibliothèque nationale, au mois de janvier 1916, par M^{lle} Wendling, sa légataire universelle, grâce à l'entremise de M. Pillet, l'auteur d'un excellent mémoire sur le palais de Darius. Soixante-seize volumes, pour la très grande majorité écrits en langue arabe, avaient été distraits en 1905 de sa collection par M. Decourdemanche, et donnés par lui à la Bibliothèque nationale; ils ont été décrits

⁽¹⁾ En l'année 1906, M. Decourdemanche détacha de sa collection de monnaies, à l'intention du Cabinet des Médailles, tout un lot de pièces d'or, d'argent et de billon, frappées dans l'Iran, à l'époque de l'occupation mongole; ces pièces ont été décrites dans la *Revue de l'Orient chrétien*, en 1906, p. 50-59 et 113-129. Ces monnaies des princes mongols de la Perse étaient de beaucoup les plus importantes de toutes celles qui étaient réunies dans la collection de M. Decourdemanche, dont les autres séries, formées, pour la majeure partie, de pièces des sultans mamlouks du Caire et de monnaies ottomanes, sont entrées en 1916 au Cabinet des Médailles.

dans un inventaire inséré en 1906 dans le *Bibliographe moderne*⁽¹⁾.

Les 254 manuscrits de la collection de M. Decourdemanche, dont on trouvera la description dans les pages suivantes, sont presque tous des copies d'ouvrages classiques dans le monde musulman; elle a été formée par apports successifs, au hasard des ventes et des occasions rencontrées dans les catalogues, autour d'un petit noyau de recueils de contes musulmans, le livre du Perroquet, les quarante Vizirs, les quatre Derviches, Lokman, les versions de l'*Hitopadésa*, qui ont fait l'objet des travaux favoris de son possesseur⁽²⁾, et d'ouvrages de médecine, tel

(1) (Tome X, pages 214-234.) Soixante-treize de ces volumes sont écrits en arabe, trois seulement en persan et en turc. Ils comprennent un très beau Koran du xvi^e siècle, qui appartient au grand-vizir Mohammad Kibrizli Pacha (Arabe 6174); un recueil assez curieux d'opuscules sur la lecture du Koran (Arabe 6176); un catéchisme des Nosairis (Arabe 6182); un recueil de pièces diplomatiques et d'actes officiels provenant de la chancellerie des khalifes de la dynastie d'Abbas et des princes bouwaïyyides, écrits entre les années 340 et 366 de l'hégire (Arabe 6195), dans une copie moderne; des notes grammaticales, par Ibn al-Hadjib (Arabe 6214). Les cent cinquante-huit volumes, arabes, persans et turcs, dont le catalogue a été imprimé en 1909 dans les *Archives marocaines* (tome XV, pages 193-282), et qui furent donnés à la Bibliothèque nationale en 1908, par M. Decourdemanche, n'ont jamais fait partie de la collection qu'il avait formée pour son usage, et qu'il conservait à Sarcelles; ce sont, presque tous, des volumes copiés à une époque moderne dans le Turkestan russe, et sans grand intérêt, à l'exception d'un fragment de Koran du xiii^e siècle, probablement de la main de Yakout al-Mosta'simi (Arabe 6309); d'un fragment du *Kashshaf* d'al-Zamakhshari, du commencement du xiii^e siècle (Arabe 6313); d'un traité de traditions des premières années du xiii^e siècle (Arabe 6325); d'un recueil d'allocutions prononcées en l'honneur de l'imam al-Hosain, qui donnent une idée assez exacte de ce genre médiocre (Supplément persan 1677); d'un fragment d'un commentaire en langue persane sur la *Kafya* d'Ibn al-Hadjib, qui offre un certain intérêt de curiosité (Supplément persan 1707).

(2) Entre autres, les *Plaisanteries de Nasr ed-Din Hodja*, 1876; les *Mille et un proverbes turcs*, dans la *Bibliothèque elzévirienne*, 1878; le *Sottisier de Nasr ed-Din Hodja*, 1878; les *Notes sur le livre de Sendabad*, extraites de la *Revue des traditions populaires*, 1899-1902, sans compter un nombre considérable de travaux commencés sur ce sujet, auxquels leur auteur ne mit point la dernière

le *Tohfat al-mouminin*, dans lesquels on rencontre, à propos du dosage des drogues, des indications sur la métrologie, que M. Decourdemanche utilisa pour ses études sur les poids dans l'antiquité et au moyen âge⁽¹⁾. Quelques-uns de ces livres sont des

main. Deux manuscrits occidentaux faisaient partie de la collection de M. Decourdemanche : l'un, écrit en langue espagnole (aujourd'hui Espagnol 594), est un recueil qui contient principalement des poésies relatives à l'expédition des Espagnols contre Alger (1775), et au général Alexandre O' Reilly, qui la commandait. On y trouve, entre autres : (fol. 5) la *Romance endecasílabo a la desgracia del agerçito español en Argel el día 8 de julio de 1775*; la *Relacion que haze Ali-Mahomet, general de las armas Argelinar al Dey su amo, sobre el suceso de la expedicion española* (fol. 7); la *Comedia famosa, brebissima, y compendiosa. La Conquista de Argel* (fol. 14); la *Razon veridica de lo acaezido en Argel, por uno de los que presenciaron toda la expedicion* (fol. 25); la *Confesion del señor O Reilly en Redondillas* (fol. 52); les *Dezimas de varios modos, dirigidas todas al proprio assumpto, de censurar a O Reilly* (fol. 55). Ces pièces curieuses sont suivies de la copie d'ouvrages imprimés : la *Pequeña pieza joco-seria, intitulada : el Marqués mas conturbado por jese de la injustizia, representada con el drama tragico : Alexandro en Africa. Su autor : el tonto D^r. J^o. Y^o. Impreso uno y otro en Madrid, en la oficina de la Gazeta, y a expensas del publico. Año de 1775* (fol. 69); du *Poema epico : la Sociedad Anti-Hispana de los enemigos del pais, establecida y formalizada en Madrid. En casa del ex^{mo}. S^{or} Marques de Grimaldi, la noche del dia de diz^o, dia de los Inocentes, año de 1775* (fol. 96); etc. Le second manuscrit (nouvelles acquisitions françaises 11347) contient une partie de la relation du *Voyage* (sur la côte et) dans l'intérieur de l'Afrique occidentale, de Hyacinthe Hecquard (juin-1850-juin 1851), assez différente du texte qui en a été imprimé en 1853.

⁽¹⁾ *Étude métrologique et numismatique sur les misqals et les dirhems arabes*, 1908, et, surtout, l'excellent *Traité pratique des poids et mesures des peuples anciens et des Arabes*, Paris, Gauthier-Villars, 1909. Malgré leur importance, ces deux mémoires ne donnent qu'une idée très faible du travail considérable que M. Decourdemanche, comme pour les contes orientaux, a produit sur ce sujet. Cette étude de la métrologie antique le conduisit naturellement à celle de l'origine des noms des nombres dans les diverses langues de l'Asie, puis à celle des formes des chiffres. Les plus importants des mémoires que M. Decourdemanche a composés sur ces questions, ceux qui ont reçu leur forme définitive, et qui ne consistent pas uniquement en notes et en extraits, ont été réunis en un volume inscrit dans les Nouvelles acquisitions françaises sous le n° 22589; on y trouve un *Traité pratique des poids du moyen âge*, sous la forme de deux rédactions successives, et des épreuves en placards du commencement de son impression; les *Noms de nombre en turc et en samoyède*; les *Noms de nombre*

copies modernes d'ouvrages que ne possède point la Bibliothèque nationale, ou qui sont inconnus dans l'histoire de la littérature musulmane; un petit nombre sont des copies anciennes d'ouvrages classiques.

Parmi tous ces volumes, il convient de citer tout particulièrement les suivants: un traité de polémique, écrit par le secrétaire du rabbin de Tibériade, Hayem, qui avait pris le surnom arabe d'Aboul-'Afiyya, pour convaincre son maître des erreurs que professent les Juifs au sujet de la mission du Christ (Arabe 6676)⁽¹⁾; un traité, soi-disant écrit par le célèbre

ougro-finnois; la *Comparaison des procédés de formation des noms de nombre en indo-européen, en ougro-finnois et en turc-samoyède*; une *Note sur la numération vigésimale dans certains dialectes non ariens de l'Inde*; les *Noms de nombre dans certaines langues africaines*. Dans l'une de ces notes, M. Decourdemanche, fidèle à la méthode qu'il a suivie dans son *Traité pratique des poids et mesures*, établit que les mesures russes se rattachent à la métrologie syrienne, ou plutôt séleucide, la livre russe théorique de 408 grammes, le *garnits* valant 8 livres, le *tchéverik*, 64 livres, l'*osmine*, 256 livres, et le *tchetvert*, 512 livres, étant rigoureusement égale à la livre syrienne de 408 grammes, qui n'est autre que la mine faible du second talent assyro-égyptien, le *moudd* en eau étant 1 livre $\frac{2}{3}$, soit 680 grammes, le *kist*, 3 livres $\frac{1}{3}$, soit 1 kilogr. 360, et ainsi de suite. C'est de même que l'archine russe de 0 m. 711 est, à très peu de chose près, le double du pied achéménide de 0 m. 319, qui n'est autre que le pied babylonien, lequel correspond au côté d'un cube d'une contenance en eau égale, en poids, au talent monétaire babylonien et achéménide de 32 kilogr. 640. L'harmonie de ce système garantit son exactitude; elle est une preuve que la science s'est transmise des empires de Chaldée à la Grèce, et du monde classique aux contrées orientales, sans qu'il faille admettre une réaction mystérieuse des civilisations de l'Asie antérieure sur les provinces de l'empire byzantin.

⁽¹⁾ Ce traité arabe sur la réalité du Messianisme montre que les Juifs de Palestine ne sont plus capables d'écrire littérairement en hébreu, puisqu'ils sont obligés d'avoir recours à l'arabe qui est la langue courante de la conversation. Il en va de même chez les Samaritains, qui ont composé en arabe quelques ouvrages exégétiques d'un certain intérêt; l'on possède ainsi un commentaire sur la Genèse, *دليل السائل الى المسائل*, par Ibrahim, fils de Ya'koub al-Mardjan, *ابراهيم ال يعقوب المرحان*; cet ouvrage, qui porte également le titre de *كتاب شرح سفر التكوين بحسب التوراة السامرية*, commence par (Samaritain 41-42) *اعلم ايها السائل ايدك الله تعالى قديم ازلي لا له اول يعرف ولا له آخر يوصف ولما اختارت قدرته وحكمته وارادته حدوث السماوات والارض وما فيهم*

ad-Din Mohammad ibn 'Ali ibn al-'Arabi, sur des prédictions historiques, rédigées sous une forme abstruse et cabalistique,

dans sa rédaction les fautes habituelles de la langue vulgaire, a eu la sagesse d'omettre la préhistoire du Judaïsme, et il ne commence son récit qu'avec la rédaction, en la 40^e année de la sortie d'Égypte, par le prophète Moïse, qui mourut en 2794 de la création du monde, de la Loi sainte, c'est-à-dire du Pentateuque; la plus grande partie de cette chronique traite de l'histoire ancienne du peuple de Jéhovah, mais l'on y trouve ensuite un grand nombre de détails très curieux sur l'état des Samaritains de Naplouse, au moyen âge, et aux époques modernes; la dernière date qui s'y trouve mentionnée est celle du 22 Ramadhan de l'année 1215 de l'hégire, c'est-à-dire du 6 février 1801. Le n° 37 du fonds samaritain, intitulé *كتاب تعلم التوراة اى خمسة اسفار موسى على طريقة السؤال والجواب*, est un catéchisme par demandes et par réponses : *س اى رب انتم عابدون : ج هو الله الذى لا اله الا هو س ما يدعى بالصبرنى اسم هذا الرب ج*.

*س وكى يوم خلق الله هذا العالم وجيع ما فيها ج فى ستة ايام وفى اليوم السابع استقر ولم يخلق به شيئا من الحوادث س ما خلق الله فى اليوم الاول ج خلق الله فى اليوم الاول النور الذى نكوت (تكوّن : lire) منه الملائكة وروح القدس الذى حلّ فى الدنيا وازهر فى سيدنا الرسول موسى عليه السلام باطنا وظاهرا. L'ouvrage contenu dans le manuscrit 58 est d'inspiration encore plus franchement arabe; il est intitulé : *كتاب شرح الفاتحة الشريفة* 58. *س* et son auteur se nomme le shaikh Ibrahim Arkoun 58. *س*; les titres qui lui sont donnés sont entièrement musulmans : *قال سيدنا و مولانا الشيخ العالم العلامة البكر الزاخر الفهامة المتمد من مدد الأئمة السبعة* *المُرشد الى الصواب من غير علل القطب الغوث فى اوانه الجوهر الفرد بين خلافة سند الامة فى زمانه عدة الدين واركانه فريد دهره وحيد عصره**

..... *العاشقين وصدر المدرسين ومفيد الطالبين* On y remarque une terminologie soufie qui étonne dans ce traité où sont mêlées l'ontologie, la cabale et les doctrines eschatologiques. L'auteur dit, dans une préface copiée, ou imitée, de quelque livre musulman, que, lorsqu'il eût pris connaissance des commentaires du 58. *س*, qu'il nomme *الكتاب فاتحة* *الفاتحة* *فاتحة* *الكتاب* *س*, il s'aperçut qu'ils étaient beaucoup trop abrégés par rapport à l'importance ésotérique de cette formule, et à tous les mystères qu'elle contient sur les principes essentiels de l'Unité divine, sur les enseignements et les commandements de la Loi; il conçut alors la résolution d'en écrire un commentaire qui détaille, d'après l'interprétation cabalistique, toutes ses significations mystiques et toutes ses vertus. Cette formule comprend quatre *جمل* et sept divisions *فصول*, qui déterminent la répartition de l'ouvrage en chapitres, et dont le détail se trouve indiqué dans la préface. Aboul-Hasan

qui s'étendent jusqu'en 1830; le nom de l'une des autorités de ce livre, Djamal ad-Din ibn al-Yahoudi, témoigne de l'influence évidente de la cabale juive sur l'occultisme des Musulmans (Arabe 6682); le recueil très curieux (Arabe 6686) des œuvres astrologiques composées par un auteur mésopotamien, Ahmad ibn Mohammad ibn 'Abd al-Djalil al-Sindjari, pour un prince, nommé l'émir et sayyid al-Malik al-'Adil Abou Dja'far Ahmad ibn Mohammad, affranchi du khalife abbasside, souverain de Baghdad, lequel n'a rien à voir avec le notable espagnol, nommé Abou Dja'far Ahmad ibn Mohammad ibn Hamdin, qui, en la cinq cent quarante et unième année de l'hégire, se rendit en ambassade auprès d'Abd al-Moumin ibn 'Ali, qui assiégeait Marrakosh (Ibn al-Athir, XI, 75); ces traités sur la science que l'on nomme astrologie judiciaire, ou généthliaque, sont bien faits : Ahmad ibn Mohammad ibn 'Abd al-Djalil y résume, en termes précis, la doctrine des grands maîtres de cette science mystérieuse, Abou Ma'shar, Aboul-Nasr al-Koummi; les plus importants de ces opuscules sont un ouvrage sur la prédiction de l'avenir d'après la position des planètes dans les signes du zodiaque, dont l'original est attribué au prophète Zoroastre. Ces traités, et leurs similaires, que l'on connaît déjà, sont tout ce qui reste, assez défigurés et remaniés pour le mettre au goût des Musulmans, d'une partie importante de la littérature persane de l'époque des Sassanides : le traité sur les millénaires est en effet dérivé du « Cycle des mil-

al-Souri, l'auteur du traité de droit dont il est parlé plus haut, est cité au folio 31 verso, et Abisha' le littérateur ابيشا بن عيسى, au folio 7 recto. Abisha', fils de Pinéhas פנחס, imam de la secte samaritaine, était le frère de l'imam Éléazar אליעזר, lequel, après avoir été le vicaire de son père, et après lui avoir facilité l'exercice du pouvoir, arriva à son tour à la dignité suprême. Depuis sa jeunesse, Abisha' se livra à la vie religieuse, et il étudia les sciences, dans lesquelles il acquit une notoriété à laquelle l'auteur de l'*Histoire des Samaritains* (Samaritain 40, fol. 279 v°-280 r°) s'est plu à rendre hommage.

lénaires », qui fut traduit du pehlvi en arabe, sous le titre de « Tables impériales » زج الشهبان, par Aboul-Hasan 'Ali ibn Ziyad al-Tamimi, d'après un de ces manuscrits copiés sur des rouleaux de peau, qui furent découverts à Djaï, près d'Ispahan, vers 950, et dont quelques-uns, au dire de l'auteur du *Fihrist*, empestèrent un quartier de Baghdad. Cette doctrine étrange des douze milléniums se trouve dans le *Grand Boundahishn*, et elle était la base de la théorie cosmique des Iraniens. Le manuscrit arabe 6687, avec son titre prétentieux d'« Étoiles qui se lèvent, décrivant certains procédés techniques pour l'établissement des livres qui traitent de la connaissance des temps », contient, non des formules astronomiques, comme il semblerait que l'on soit en droit de les attendre, mais bien des recettes de fabrication des encres, et des procédés d'enluminure; le manuscrit 6690, dans le texte duquel se lit le second tome du *Canon* d'Avicenne, a été copié au mois d'août 1185, à l'époque de la souveraineté du sultan saldjoukide Toghrul III, le khalife Aboul-'Abbas Ahmad al-Nasir li-din Allah régnant sur les bords du Tigre, par 'Abd al-Samad ibn Abil-Madjid ibn Abil-Hasan al-Sarbadari, dans la ville de Zandjan, dans la bibliothèque al-Awhadiyya, qui était située à côté du collège al-Atabakiyya al-Sarbadariyya; les manuscrits du xix^e siècle, même ceux qui contiennent des textes connus, ne sont point courants.

Les masnawis de Mirza 'Abd al-Kadir Bidil († 1133 de l'hég. = 1720) et son *Tchahar 'onsor* sont des ouvrages que l'on rencontre assez fréquemment dans les manuscrits persans copiés aux Indes; le *Badaï'ad-douhour*, qui se trouve dans le manuscrit persan 1848, est un traité de soufisme, en prose mélangée de beaucoup de vers; c'est un livre rare; il ne paraît pas qu'il ait été souvent copié; l'extrême complexité de son style délecte les Indiens de langue persane; la lourdeur du mode indien, qui charme les Persans des bords du Gange, le rend incompréhensible pour les Iraniens, qui ignorent toute

cette littérature précieuse, aussi bien Bidil que Zohouri, et leurs imitateurs; ce n'est pas tant la complication du style que l'étrangeté de ses images, quelquefois même les difficultés du vocabulaire, qui en sont la cause, car il existe dans la littérature persane moderne des ouvrages d'une égale préciosité, dans lesquels l'idée disparaît, noyée sous un fatras prétentieux et ridicule. Si l'on en croit la souscription de cet exemplaire, il a été copié par un certain Mohammad, fils d'Othman, alors qu'il était âgé de quatorze ans, au mois de Ramadhan 1029; mais il faut évidemment corriger 1029 en 1129, et en conclure que ce livre a été copié du vivant de Mirza Bidil, et aussi, que les copistes ne laissent point de commettre des erreurs dans les souscriptions qui établissent l'âge des manuscrits.

Le manuscrit supplément persan 1851 contient un recueil intéressant d'opuscules sur le soufisme; ces recueils, dans lesquels des Ésotéristes réunissent tout un lot de petits traités formant un compendium de leur doctrine, ne sont point rares, et les plus courants contiennent généralement une somme des œuvres mystiques d'Hamadhani. Ils ne manquent point d'une certaine importance, car il est clair que ceux qui les ont formés se sont appliqués à réunir les traités qui étaient le plus en vogue à leur époque, ceux qui, si l'on en excepte les gros livres dogmatiques, lesquels ne s'adressent pas à tout le monde, donnent le plus de lumières sur la doctrine ésotérique, et sous la forme la plus aisée. Les principaux opuscules de ce manuscrit, le plus important de toute cette collection, qui a été copié au cours des années 1491 et 1492, par Ahmad ibn Ahmad ibn Shaikhidjan al-Hafiz al-Khadim al-Shabistari, sont un traité sur les trois aspects de l'unité trine, un opuscule sur la théodicée et l'ontologie, par un personnage qui n'est point nommé, et dont l'on n'a indiqué que les titres et qualités d'al-Sayyid al-Sharif, lesquels, lorsqu'il s'agit d'ouvrages de jurisprudence ou de théologie, désignent toujours l'illustre Zaïn ad-Din Aboul-Hasan

lénaires», qui fut traduit du pehlvi en arabe, sous le titre de « Tables impériales » زج الشهبان, par Aboul-Hasan 'Ali ibn Ziyad al-Tamimi, d'après un de ces manuscrits copiés sur des rouleaux de peau, qui furent découverts à Djaï, près d'Ispahan, vers 950, et dont quelques-uns, au dire de l'auteur du *Fihrist*, empestèrent un quartier de Baghdad. Cette doctrine étrange des douze milléniums se trouve dans le *Grand Boundahishn*, et elle était la base de la théorie cosmique des Iraniens. Le manuscrit arabe 6687, avec son titre prétentieux d'« Étoiles qui se lèvent, décrivant certains procédés techniques pour l'établissement des livres qui traitent de la connaissance des temps », contient, non des formules astronomiques, comme il semblerait que l'on soit en droit de les attendre, mais bien des recettes de fabrication des encres, et des procédés d'enluminure; le manuscrit 6690, dans le texte duquel se lit le second tome du *Canon* d'Avicenne, a été copié au mois d'août 1185, à l'époque de la souveraineté du sultan saldjoukide Toghrul III, le khalife Aboul-'Abbas Ahmad al-Nasir li-din Allah régnant sur les bords du Tigre, par 'Abd al-Samad ibn Abil-Madjid ibn Abil-Hasan al-Sarbadari, dans la ville de Zandjan, dans la bibliothèque al-Awhadiyya, qui était située à côté du collège al-Atabakiyya al-Sarbadariyya; les manuscrits du xii^e siècle, même ceux qui contiennent des textes connus, ne sont point courants.

Les masnawis de Mirza 'Abd al-Kadir Bidil († 1133 de l'hég. = 1720) et son *Tchahar 'onsor* sont des ouvrages que l'on rencontre assez fréquemment dans les manuscrits persans copiés aux Indes; le *Badai'ad-douhour*, qui se trouve dans le manuscrit persan 1848, est un traité de soufisme, en prose mélangée de beaucoup de vers; c'est un livre rare; il ne paraît pas qu'il ait été souvent copié; l'extrême complexité de son style délecte les Indiens de langue persane; la lourdeur du mode indien, qui charme les Persans des bords du Gange, le rend incompréhensible pour les Iraniens, qui ignorent toute

cette littérature précieuse, aussi bien Bidil que Zohouri, et leurs imitateurs; ce n'est pas tant la complication du style que l'étrangeté de ses images, quelquefois même les difficultés du vocabulaire, qui en sont la cause, car il existe dans la littérature persane moderne des ouvrages d'une égale préciosité, dans lesquels l'idée disparaît, noyée sous un fatras prétentieux et ridicule. Si l'on en croit la souscription de cet exemplaire, il a été copié par un certain Mohammad, fils d'Othman, alors qu'il était âgé de quatorze ans, au mois de Ramadhan 1029; mais il faut évidemment corriger 1029 en 1129, et en conclure que ce livre a été copié du vivant de Mirza Bidil, et aussi, que les copistes ne laissent point de commettre des erreurs dans les souscriptions qui établissent l'âge des manuscrits.

Le manuscrit supplément persan 1851 contient un recueil intéressant d'opuscules sur le soufisme; ces recueils, dans lesquels des Ésotéristes réunissent tout un lot de petits traités formant un compendium de leur doctrine, ne sont point rares, et les plus courants contiennent généralement une somme des œuvres mystiques d'Hamadhani. Ils ne manquent point d'une certaine importance, car il est clair que ceux qui les ont formés se sont appliqués à réunir les traités qui étaient le plus en vogue à leur époque, ceux qui, si l'on en excepte les gros livres dogmatiques, lesquels ne s'adressent pas à tout le monde, donnent le plus de lumières sur la doctrine ésotérique, et sous la forme la plus aisée. Les principaux opuscules de ce manuscrit, le plus important de toute cette collection, qui a été copié au cours des années 1491 et 1492, par Ahmad ibn Ahmad ibn Shaikhidjan al-Hafiz al-Khadim al-Shabistari, sont un traité sur les trois aspects de l'unité trine, un opuscule sur la théodicée et l'ontologie, par un personnage qui n'est point nommé, et dont l'on n'a indiqué que les titres et qualités d'al-Sayyid al-Sharif, lesquels, lorsqu'il s'agit d'ouvrages de jurisprudence ou de théologie, désignent toujours l'illustre Zaïn ad-Din Aboul-Hasan

‘Ali ibn Mohammad al-Djordjani⁽¹⁾; mais il est vraisemblable que ce traité d’ontologie est dû au kalam du sayyid ‘Ali al-Hosaini al-Hamadhani, qui jouissait chez les Soufis d’une renommée aussi justement acquise que celle de Djordjani chez les théologiens et les juristes, auquel les Ésotéristes donnent le titre invraisemblable de « second ‘Ali », sans compter ceux de *حضرت سیدات مآبى قطب الاقطابى محمى علوم الانبياء والمرسلين حاوى طرق الاولياء والمرشدين افضل المحققين فى علم اليقين اكل المدققين فى عين اليقين وحق اليقين مرئى السالكين من اهل القلوب جامع المراتب السبعة الى غيب الغيوب مظهر انواع المكاشفات والمشاهدات مظهر تجليات الذات والصفات سلطان ارباب الطريقة مفتاح ابواب الحقيقة قدوة خزنة التوحيد زبدة سنده التجريد والتفريد العلى الثانى*, dont les personnes qui entendent la terminologie mystérieuse des Ésotéristes comprendront aisément l’exagération évidente.

⁽¹⁾ Djordjani (740-816 H.) fut un encyclopédiste d’une lucidité extraordinaire et d’une science réellement parfaite; Khodzazada a dit qu’il n’avait jamais lu un livre après avoir étudié ceux que Djordjani avait écrits sur le même sujet dans l’intention d’en tirer un profit quelconque, mais simplement par curiosité : *ما نظرت فى كتاب احد بعد تصانيف السيد الشريف بنية الاستفادة* : (Hadji Khalifa, I, 93). On voit assez par le traité sur les définitions, l’œuvre la plus parfaite du sharif, sous sa forme d’une précision toute mathématique, que son auteur était parfaitement au courant des subtilités et des extravagances de l’Ésotérisme; mais le tour de son esprit ne le portait point à écrire sur ces billevesées, qu’il jugeait sans doute peu compatibles avec la logique, la théologie et le droit, qui étaient, chez tous les savants musulmans, les disciplines préférées des hommes de sens rassis. Il ne faut point se dissimuler qu’aux yeux des savants de l’Islam, le Soufisme est un ensemble de puérilités coupables; et cette opinion un peu sévère est extrêmement juste, car sa doctrine est basée sur un nombre incalculable de traditions entièrement fausses, inventées de toutes pièces par les Mystiques; les juristes ne peuvent goûter de telles fantaisies, puisque l’une de leurs préoccupations majeures est justement de chercher à déterminer, ce qui est souvent très difficile, l’authenticité des traditions qui sont attribuées au Prophète, et sur lesquelles repose tout l’ensemble de la jurisprudence musulmane.

Les deux derniers ouvrages qui y sont contenus sont un opuscule dans lequel il est traité des expressions techniques des Ésoéristes, par le célèbre Rouzbahan, et un curieux livre sur l'ascension au Nirvana, au travers des stades et des extases du samsara ⁽¹⁾ musulman, par Zaïn ad-Din Abou Bakr Mohammad ibn Mohammad ibn 'Ali al-Khwafi, qui l'écrivit dans la ville sainte de Jérusalem, en mai 1422.

Le manuscrit Supplément persan 1858 contient des fragments d'une histoire de Témour Keurguen, qui fut dédiée, aux environs de la mille cinquantième année de l'hégire du Prophète (1640), à l'empereur timouride Aboul-Mouzaffar Shihab ad-Din Mohammad Shah Djihan Padishah; la source de cette chronique est le *Zafar nama* de Sharaf ad-Din 'Ali Yazdi; il est douteux que, si l'on en excepte les Mémoires du Sahib kiran, les historiographes de la cour de Dehli aient connu d'autres documents racontant les exploits épiques du vainqueur de Yildirim Bayazid.

Les n^{os} 1862 et 1863 comprennent les six premiers tomes du *Rauzat al-safa*, dans une belle copie de luxe du xvi^e siècle, ornée d'enluminures. Le traité de médecine conservé sous le n^o 1876 offre cette particularité curieuse d'être rédigé d'après

(1) Un recueil analogue d'œuvres d'Hamadhani, portant le titre de رسالة اعتقادية سلطان الكاملين برهان المكلين على الثاني حضرت امير سيد علي همداني, est entré en 1908 à la Bibliothèque nationale, où il porte la cote Suppl. persan 1652; il a été copié en l'année 863 de l'hégire (1458-1459), une trentaine d'années avant celui de la collection Decourdemanche, par un certain ١٤١٨٢٢ Mahmoud al-Hafiz; il comprend les opuscules suivants: la رسالة اعتقادية; le كتاب ذكرية; كتاب فاعده; كتاب شرح مشکل حل; رسالة فتوية; la رسالة مشارب الاذواق, qui est le commentaire de la *kasida-i khamriyya* d'Ibn al-Faridli; un traité sans titre sur le *soulouk*, ou voie mystique, qui mène à la Vérité transcendante; le كتاب عقليّة; des poésies mystiques, intitulées غزليات; des extraits de la *Hadikat al-hakikat* de Hakim Sanai; le poème mystique intitulé مصباح الارواح, qui traite, sous une forme succincte, de l'ensemble de la doctrine soufie.

la doctrine de Paracelse, qui consistait à soigner les maladies par les pierres précieuses et les huiles. Une traduction des vers arabes cités dans le *Masnawî* se trouve dans le manuscrit Supplément persan 1892, en même temps que d'autres opuscules sur l'interprétation, à l'usage des Turcs, du texte de ce poème, par Shams ad-Din Sidki al-Wardari. Le manuscrit Supplément persan 1893 contient un commentaire très détaillé du traité sur les logogriphe de Mir Hosaïn al-Hosaïni al-Nishapouri (Supplément persan 395), et l'on peut s'étonner que des hommes d'étude aient consacré les heures de leurs veilles à de semblables futilités.

Un exemplaire sans valeur du roman en masnawis des tragiques amours de Laïla et de Madjnoun (Supplément persan 1922), copié à Lahore en 1738, orné de petites peintures d'une facture très médiocre, nous a conservé l'indication curieuse et peu habituelle de la somme que son propriétaire a dû payer pour le faire exécuter: soit 20 roupies pour le copiste et 120 pour l'enlumineur, ce qui met chacune de ses peintures à 5 roupies, ou 12 fr. 50 environ. Cette somme n'est évidemment pas bien forte, mais, quand l'on considère la qualité du barbouillage qu'elle rémunéra, on se demande de quel poids d'or Akbar paya les peintures qui illustraient ses exemplaires de la chronique de Rashid ad-Din et des Mémoires de Baber.

Parmi les livres turcs qui appartenaient à la collection de M. Decourdemanche, il convient de citer le second volume du *Djami' al-siyar* (Supplément turc 1322), traité d'histoire écrit par Mohammad Tahir ibn Shaïkh Nour Allah, qui le dédia au sultan Mohammad III (1595-1603). Cet ouvrage contient l'histoire des Abbassides, celle des dynasties qui furent leurs contemporaines, et des annales de l'empire turc jusqu'en l'année 973 de l'hégire (1565); l'auteur y a intercalé, pour grossir son volume, toute une partie scientifique qu'il a empruntée à l'*Adjaïb al-makhloukat* de Kazwini. Le manuscrit Sup-

plément turc 1364 contient, dans une copie du xvi^e siècle, le recueil des œuvres poétiques d'Abd al-Ahad Efendi al-Nouri al-Siwasi, surnommé Moustafa Nouri, un poème mystique composé en 1481, sous le règne du sultan Yildirim Bayazid, dans lequel l'auteur fait l'éloge de Djalal ad-Din Roumi et de son fils, Sultan Walad⁽¹⁾, ainsi que des poésies sur l'Ésotérisme. Ces poésies sont une imitation maladroite de celles de Molla Roumi, et faites tout entières sous leur influence; la langue en est âpre, rude, sans souplesse; elle a encore la dureté et l'inélégance de l'ouïghour que les Turks écrivaient, quatre siècles plus tôt, à Khotcho et à Pé-ting, sur les marches du Céleste Empire. Dans son état originel, cet idiome d'un clan qui vivait dans un pays sauvage, sur les confins de l'empire mongol, entre deux décadences, entre la déchéance du monde byzantin, et celle, non moins ir-

(1) Sultan Walad est l'auteur d'un volumineux traité mystique en vers masnawis, qu'il s'est cru obligé d'écrire, pour montrer qu'il avait hérité de la science et du talent de Djalal ad-Din : la tentative ne fut pas heureuse; si la doctrine de l'Ésotérisme s'y trouve exposée d'une façon claire, la poésie en est lourde et inélégante; Sultan Walad était un versificateur, il ne fut jamais poète, il ne comprit même pas ce qu'est la poésie, car il ne se fût point imposé la tâche, avec ses moyens insuffisants et médiocres, de chercher à rivaliser avec une œuvre d'une vie extraordinaire, d'une habileté et d'une souplesse extrêmes, d'un rythme merveilleux, qui n'ont jamais été égalés que par Byron et par Musset. Un très bel exemplaire de ce devoir, péniblement rimé, pour essayer d'atteindre le pinacle de la célébrité, est conservé, sous le titre de المثنوى المعنوى الولدى, à la Bibliothèque nationale; le texte commence par :

نکتهای نادر پر راز باز	می کنم با نام حق آنگاز باز
هست رهبر خلق را سوی خدا	زانک این گفتار و وعظ و نظم ما
مکتربین موجست ازان دربای جان	آن خدای کین زمین و آسمان

La copie en a été terminée le 21^e jour du mois de Sha'ban de l'année 714 de l'hégire (1^{er} décembre 1314), par 'Othman ibn 'Abd Allah, affranchi de Sultan Walad, deux années après la mort du fils de Djalal ad-Din Roumi.

Les exemplaires du *Masnawi* de Sultan Walad sont extrêmement rares; les copistes ne se sont point donné la peine de reproduire cette œuvre sans valeur littéraire, dont Daulatshah parle, sous le titre de ولد نامه, dans son *Tadzkirat al-sho'ara*, en termes imprécis et vagues, suivant sa coutume.

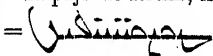
réfendiable, de la Perse, asservie et abrutié par les descendants de Tchinkkiz⁽¹⁾, ne pouvait recevoir de forme littéraire; l'in-

(1) Ce fut sur les ruines de la domination mongole que s'éleva péniblement la domination des Osmanlis, et non sur les débris de la puissance saldjoukide; à la fin du xiii^e siècle, le royaume saldjoukide du Roum était une entité imaginaire, qui ne comptait plus dans les destinées de l'Asie. C'est par une fiction historique, pour faire croire que leur avènement à la puissance sur les deux rives de la mer d'Ionie est un fait de prédestination, que les sultans de la race d'Othman se prétendent les successeurs des princes d'Iconium, qui tenaient la légitimité de leur pouvoir souverain du khalife de Baghdad. Leurs panégyristes fixent les débuts de leur dynastie à l'avènement du fils d'Erthogroul, 'Othman, en 699 de l'hégire (1300), qui régna jusqu'en 726 (1326). Il faut tout d'abord remarquer que les Turks qui avaient habité l'Arménie, et les Karamaniens, n'étaient pas si dévoués aux Saldjoukides qu'ils le disent : en 676 (1277), ces Turks soutinrent l'un des leurs, Djamari, qui affirmait être le fils du sultan 'Izz ad-Din, et qui avait pris le nom de Ghiyas ad-Din Syavoush; ils s'emparèrent d'Iconium, et tuèrent les officiers saldjoukides qui défendaient la place, notamment l'émir Baha ad-Din Malik-i Sahil. Les derniers sultans du pays de Roum furent nommés par les princes mongols, et ils ne furent que des gouverneurs, sans l'ombre d'autonomie, tels Rokn ad-Din Kilitch Arsalan et 'Izz ad-Din Kaï-Kaous, qui régnèrent conjointement sur les débris de la monarchie, et dont le second, comme le racontent Pachymère et les Musulmans, s'enfuit à Constantinople, chez Michel Paléologue. Rokn ad-Din fut tué par les Mongols en 664 (1265-1266), et on lui donna comme successeur, son fils, Ghiyas ad-Din Kaï-Khosrau, lequel fut tué à Arzindjan. Arghoun Khan nomma, pour le remplacer sur le trône d'Iconium, Ghiyas ad-Din Mas'oud, fils d' 'Izz ad-Din Kaï-Kaous; des troubles graves ayant éclaté dans ce fantôme d'empire, Arghoun y envoya le prince Gueïkhatou et le général Houlatchou pour les réprimer, ainsi que le vizir Khadjia Fakhr ad-Din Mohammad, cousin de Hamd Allah Mostaufi, qui prit en main l'administration de ces provinces occidentales de la domination mongole. Khondamir, dans le *Habib al-siyar* et le *Khilasat al-akhbar*, Mirkhond, dans le *Rauzat al-safa*, nous apprennent que Ghiyas ad-Din Mas'oud mourut en 697 (1297-1298), et que Ghazan lui donna pour successeur son neveu, 'Ala ad-Din Kaï-Kobad, fils de Faramourz, lequel commit l'imprudencé d'essayer de secouer le joug écrasant des Mongols, ce qui provoqua la dépossession de la famille saldjoukide. Les difficultés ne manquent pas dans l'histoire des débuts des Osmanlis, car la charte de fondation de l'empire ottoman nous a été conservée, sous les espèces d'un rescrit adressé par 'Ala ad-Din Kaï-Kobad, fils de Faramourz, «le prince qui est prêt à établir la légitimité du Commandeur des Croyants» *برهان امير المؤمنين*, au «bienheureux, très illustre, très noble, excellent, prospère et auguste, Nasir ad-Dounia wad-Din Aboul-Nasr 'Othman Shah : *سعد محمد اعز اشرف اكرم كامران معظم ناصر الدنيا والدين ابو*

fluence du persan, qui s'exerça sur lui à partir du moment où les Saldjoukides et les ancêtres de la tribu ottomane péné-

منشور سلطان علا الدين فرامرز سلجوق : النصر عثمان شاه
ادشاه ولايت روم باسم عثمانجوق جد سلاطين روم که از ايران با ايل والوس خود
بجانب روم رفته ملازمت سلطان علا الدين اختيار نمود و پادشاه مذکور اورا بوتيۀ
امارت رسانيده حکومت خطۀ بيدرا باو تفويض نموده اين منشور در ان باب
نوشته شد. Dans ce rescrit, qui est daté de l'un des dix premiers jours de Mo-
harram 683 (20-29 mars 1284), 'Ala ad-Din concède à 'Othman, qui était
venu de Perse, avec son clan, prendre du service à sa cour, la souveraineté
du pays de Bid (= Seugud (سرگت), avec tous les territoires qui en dépendaient
du pays de Bid (= Seugud (سرگت). Cette pièce curieuse est suivie de la réponse
brève, et tout juste polie, que fit 'Othman au lyrisme débordant de son suze-
rain et aux gerbes de rhétorique dont il l'accablait; 'Ala ad-Din avait plus be-
soin de son vassal que celui-ci de son maître; 'Othman lui annonce que les gens
du pays de Bid ont bien accepté son autorité, qu'il est allé faire une expédition
contre Énégueul كورل Énégueul, l'Ἀγγελό[κωμα] de Pachymère, qu'il y a rencontré
une troupe de mécréants débauchés كفره خجۀ, lesquels ne se doutaient pas du
coup, et s'enivraient copieusement, si bien qu'ils furent écrasés quand 'Othman
tomba sur eux; le chef de ces brigands, Énémaggola مغرله (= Ἀγγελόκωμα,
transcrit Énéguelgoma, puis Énémaggola, avec le retournement du mot autour
de l'-l-), fut tué. Les soldats d'Othman firent un grand butin; ils capturèrent
les deux sœurs, la fille, le fils, les trois frères d'Énémaggola, qu'Othman
envoya à 'Ala ad-Din, avec 50 prisonniers du commun, hommes et femmes, en lui
conseillant d'en adresser une partie à Tabriz, à leur suzerain, le «roi des rois du
monde», le sultan Mahmoud Ghazan که از آنها بعضی لایق است که بجانب تبریز :
از برای شاهنشاه جهان سلطان محمود غازان بفرستند
qui était rare, parce que les Grecs, quand ils se voyaient battus, s'enfuyaient
à Constantinople chez l'empereur byzantin تکفور (cf. استنبول. dans Rashid),
et aussi, aurait-il pu ajouter, parce que Ghazan était très mal disposé contre
les Turks, comme le dit Pachymère (*Vie d'Andronic Paléologue*, Migne 144,
500), et qu'avec ce prince disparut à jamais l'espoir que l'empire grec serait
un jour garanti contre les attaques des barbares qui vivaient sur ses marches
orientales. Sans insister sur le titre de «champion du Commandeur des Croyants»
que prend le sultan d'Iconium en mars 1284, alors que le Khalifat abbasside était
anéanti depuis 1258, et évidemment le souverain d'Iconium n'entendait point
parler de l'Abbasside du Caire, car il s'agit là d'une simple imitation incompri-
se des titres portés par les premiers Saldjoukides, il est certain qu'en mars 1284,
'Ala ad-Din Kai-Kobad ne régnait pas sur le pays de Roum, dont le trône était
occupé par Ghiyas ad-Din Kai-Khosrau, puisque son successeur, Ghiyas ad-Din
Mas'oud, fut intronisé par Ghazan, et, à cette même date, l'ilkhan de Perse n'était

trèrent dans l'Iran, n'avait pu lui donner assez de flexibilité pour lui permettre d'exprimer avec aisance les idées complexes

point Mahmoud Ghazan, mais bien Sultan Ahmad, auquel Arghoun succéda le 11 août 1284. D'autre part, les caractéristiques de ce rescrit sont telles qu'il est bien difficile d'y voir une falsification, car la date y est écrite en toutes lettres, ce qui ne prête pas à la confusion, et les faussaires orientaux sont trop ignorants pour connaître des circonstances historiques aussi obscures et d'une importance si minime. Quoi qu'il en soit de ces difficultés, après le dernier Saldjoukide, la souveraineté nominale du Roum passa aux Mongols de Tauris, qui en avaient déjà la souveraineté effective, et le roi de Perse devint sultan du Roum. En 706 (13 juillet 1306-2 juillet 1307) [Sharaf ad-Din, *Continuation de la Djamī al-tawārikh*, ms. suppl. pers. 209, 462 r°], Olitchaïtou donna à son oncle Irintchen la souveraineté du Roum; celui-ci en tyrannisa les habitants qui se révoltèrent, et les Karamaniens s'emparèrent d'Iconium; Olitchaïtou envoya Tchoupan Noyan pour rétablir l'ordre (714 = 17 avril 1314-6 avril 1315), et le pays reconnut son autorité, sauf Karaman. Tchoupan mit le siège devant Iconium; Karaman réussit à dépister sa surveillance, et à fuir du côté de Laranda, mais il fut rattrapé, et il dut se soumettre; le pays étant pacifié, Tchoupan s'en revint en Perse. Au commencement de son règne (1316), Abou Sa'ïd, fils d'Olitchaïtou, envoya Témourtash, fils de Tchoupan, comme gouverneur du Roum, et il confia la charge de chef de l'administration du pays à Djalal ad-Din, fils de Rashid ad-Din; en 722 (1322), Témourtash se révolta; il fit réciter ses titres comme souverain dans les mosquées, et il osa faire battre la monnaie à son nom; il alla jusqu'à proclamer qu'il était le Mahdi, et il envoya des ambassadeurs au sultan du Caire, pour lui proposer d'attaquer Abou Sa'ïd et de le détrôner. Tchoupan demanda à conduire une armée contre lui, alléguant que c'était grâce à l'état qu'il tenait à la cour qu'on avait fait de son fils un César du pays de Roum; il avait, en effet, épousé, en 704 (1305) Dolandaï (دولندای = )

Dologhandaï «la septième», et, en 719 (1319), après la mort de Dolandaï, Shatī Beg, toutes les deux filles d'Olitchaïtou (*ibid.*, 461 v°, 503 v°, 504 r°). Témourtash se rendit sans conditions à son père, qui le conduisit à Abou Sa'ïd, lequel lui pardonna, et lui rendit le gouvernement du Roum. Témourtash y avait fait de grandes choses (*ibid.*, 516 v°): il avait étendu l'empire mongol à travers le pays des Chrétiens jusqu'à la mer, ce que personne n'avait fait avant lui, et battu les Turks et les Turkomans (*ibid.*, fol. 518 v°). Quand Abou Sa'ïd commença, par l'assassinat de Dimashk Khadja, la ruine de la famille de Tchoupan, Témourtash se trouvait près d'Aghridour, qu'il venait de conquérir, dans le campement d'été d'Aghoushi; il était occupé à mettre son armée sur pied pour aller combattre les Kermian et les qui étaient dans la partie la plus lointaine du Roum. Il partit d'Aghridour, le 3 Shavval 727 (22 août 1327), pour aller faire la conquête du pays des Osmanlis; il alla

et les abstractions; ce fut seulement quand il se laissa envahir par le lexique arabe qu'il acquit cette fluidité qui lui a permis de traduire sans aucune peine les diversités et la subtilité de la poésie persane; de même, seule l'intrusion de l'arabe dans l'idiome barbare et anti-littéraire qu'était le pehlvi des Sassanides a donné au persan de Khaghani et de Nizami sa subtilité et son chatoisement.

Un manuscrit du roman du Roi et du Mendiant, par Yahya Beg († 1576), daté de 1562, vraisemblablement copié sur l'autographe (Supplément turc 1373), contient des passages qui ne se lisent pas dans l'édition imprimée. Le *Mountakhab al-loghat*, qui se trouve dans le manuscrit Supplément turc 1353, est un lexique arabe-persan-turk oriental, qui fut composé en 1799, par Mohammad Riza, dans la Transoxiane, quelque part du côté de Samarkand ou de Boukhara. Cet ouvrage est insignifiant, il n'apporte rien à la connaissance philologique du turk tchaghataï, il n'a d'intérêt que par suite de l'extrême rareté des vocabulaires de la langue turke orientale qui ont été rédigés au delà du cours de l'Oxus, les gens du pays s'occupant très peu de ce genre d'études; c'est une curio-

attaquer Bagharlou et Alashahr, et il confia à Aratna (اراتنا, راتنا) le soin d'assiéger Kara Hisar, la capitale des descendants d'Erthogrout; il leva le siège de Bagharlou, et s'en revint à Aghridour, le 26 Zilka'da de cette année (13 octobre), puis, le 15 Zilhijdja (2 novembre), à Césarée. Quelque temps après, Témourtash abandonna son gouvernement, et passa en Égypte, chez al-Malik al-Nasir Mohammad, qui le fit assassiner. Si l'on ajoute que ce fut seulement deux années après l'avènement d'Orkhan (1326), en 1328, que furent frappées les premières monnaies des Osmanlis (*Catalogue of Oriental coins in the British Museum*, VIII, p. 41), tandis qu'Oltchaïtou et Abou Saïd, sultans de l'Iran (1304-1335), faisaient battre la monnaie dans le Roum en qualité de souverains de ce vaste royaume, on conclura sans peine qu'Aboul-Nasr 'Othman Shah n'était qu'un chef de bande, qui luttait contre les Mongols, et qu'Orkhan profita de l'écroulement de leur dynastie, après Abou Saïd, pour se tailler un royaume dans leurs immenses possessions, au même titre que les Djalairides ou les Mouzaffarides.

sité au point de vue de l'histoire littéraire, au même titre qu'un opusculé persan, écrit dans la Transoxiane, dans lequel l'invention du papier est attribuée au roi pishdadien Djamshid (Supplément persan 1942).

ARABE 6667.

Le Koran; exemplaire incomplet.

Neskhî maghrébin de la fin du XVIII^e siècle. 160 feuillets. 25,5 sur 17,5 centimètres. Demi-reliure.

ARABE 6668.

La première et la seconde sourate du Koran, écrites en modèles de calligraphie; le texte arabe de la seconde sourate est accompagné d'une traduction persane interlinéaire.

Neskhî et nestalik persans du XIX^e siècle. 8 feuillets reliés en forme de paravent. 29,5 sur 19,5 centimètres. Reliure orientale dorée.

ARABE 6669.

Quelques sourates du Koran, employées comme prières; ce manuscrit a appartenu à Marcel.

Neskhî turc de la seconde moitié du XVIII^e siècle. 36 feuillets. 15 sur 10 centimètres. Reliure en basane pleine.

ARABE 6670.

أحياء علوم الدين. Traité sur les dogmes de l'Islamisme, par Zaïn ad-Din Houdjdjat al-Islam Abou Hamid Mohammad ibn Mohammad al-Ghazali al-Tousi al-Shafi'i.

La dernière partie du troisième livre.

Neskhî du XVIII^e siècle. 135 feuillets. 26 sur 17,5 centimètres. Cartonnage turc.

ARABE 6671.

منهاج العابدین. Traité de discipline théologique, par Zaïn ad-Din Houdjdjat al-Islam Abou Hamid Mohammad ibn Mohammad al-Ghazali al-Tousi al-Shafi'i.

Exemplaire incomplet de la fin.

Neskhi de la première moitié du xix^e siècle. 163 feuillets. 21 sur 15 centimètres. Reliure orientale.

ARABE 6672.

طوابع الانوار من مطالع الانظار. Traité de métaphysique et de théologie dogmatique, par le kadi Nasir ad-Din al-Baidhawi. Exemplaire collationné.

Neskhi copié à la Mecque, par Mohammad ibn Mohammad al-Soudani al-Filani, en Djoumada premier 1142 de l'hégire (décembre 1729). 60 feuillets. 20,5 sur 14 centimètres. Reliure orientale en cuir.

ARABE 6673.

مختصر قدوري. Précis de la jurisprudence hanéfite, par al-Koudouri.

Neskhi turc, du commencement du xix^e siècle. 178 feuillets. 20 sur 13,5 centimètres. Cartonnage turc.

ARABE 6674.

كتاب رونق القلوب وايصال الحب الى الكيوب. Traduction, par 'Isa ibn Abi Sa'id ibn al-Amin al-Naïsabouri, d'un recueil d'historiettes mystiques, divisé en vingt-deux chapitres, et écrit en persan par Abou Hafs 'Omar ibn Abil-Hosaïn al-Naïsabouri, plus connu sous le surnom d'al-Samarkandi.

Neskhi syrien, du xviii^e siècle. 62 feuillets. 20,5 sur 16 centimètres. Reliure en basane pleine.

ARABE 6675.

Livre de prières, contenant le *دلائل الخيرات وشوارق الانوار في ذكر الصلوة على النبي المختار*, litanie en l'honneur de Mahomet, et la description de son tombeau, par Abou 'Abd Allah Mohammad ibn Solaïman al-Djouzouli.

Ce manuscrit contient deux peintures qui représentent les mosquées de la Mecque et de Médine, et d'autres prières.

Neskhi turc, copié en 1234 de l'hégire (1819), par 'Abdi Khodja. 85 feuillets. 21 sur 14 centimètres. Reliure turque en cuir estampé et doré.

ARABE 6676.

مجادلة اليهود بما هم عليه من النجود. Traité rédigé par le secrétaire du rabbin de Tibériade, Hayem Aboul-'Afiyya, pour convaincre son maître de la nature des erreurs que professent ses coreligionnaires au sujet de Jésus-Christ.

Cet opuscule est divisé en trois chapitres dont le détail est indiqué dans la préface.

Neskhi de la seconde moitié du XIX^e siècle. 69 feuillets. 23,5 sur 14,5 centimètres. Reliure en toile rouge.

ARABE 6677.

عيون اخبار الاعيان من ماضي في سالف العصور والازمان. Traité d'histoire générale, par Ahmad ibn 'Abd Allah al-Baghdadi, depuis les origines du monde jusque vers la fin du XVIII^e siècle.

Exemplaire de luxe; une table des matières, renvoyant à sa pagination orientale, se trouve en tête du manuscrit.

Neskhi turc, du XIX^e siècle. 217 feuillets. 32 sur 19 centimètres. Reliure orientale en cuir vert.

ARABE 6678.

Commentaire, par Aboul-Kasim 'Abd al-Malik ibn 'Abd Allah ibn Badroun al-Hadhrami al-Salbi, sur une *kasida* historique composée par Abou Mohammad 'Abd al-Madjid ibn 'Abdoun; cette *kasida* commence avec la mention de Dara, fils de Dara, fils de Bahman, fils d'Isfandiar, fils de Bishtasp, le dernier roi kénide de Perse, à propos duquel Aboul-Kasim 'Abd al-Malik reprend toute l'histoire de l'Iran depuis Kayoumars; les derniers événements qui sont exposés dans cette pièce de vers appartiennent au règne du khalife al-Moktadir.

Neskhi turc, du xix^e siècle. 93 feuillets. 31 sur 18,5 centimètres. Reliure orientale en cuir rouge.

ARABE 6679.

Commentaire, composé en 1182 de l'hégire (1768), par Sayyid 'Abd Allah, surnommé Fakhrizada, sur le traité de cosmographie intitulé *تشریح الافلاک*, par Baha ad-Din Mohammad ibn Hosain al-'Amili.

Ce manuscrit a été copié sur l'autographe.

Neskhi du xviii^e siècle. 80 feuillets. 22 sur 13 centimètres. Reliure recouverte d'étoffe verte.

ARABE 6680.

كتاب مختصر الاسرار. Traité d'astrologie, par Abou Ma'shar al-Balkhi.

Neskhi du xviii^e siècle. 127 feuillets. 21 sur 15 centimètres. Cartonnage turc.

ARABE 6681.

Commencement de la grande édition du شمس المعارف ولطائف العوارف, traité de cabale, par Aboul-'Abbas Ahmad ibn 'Ali al-Bouni.

Neskhî de la fin du xix^e siècle. 107 feuillets. 20,5 sur 13 centimètres. Cartonnage.

ARABE 6682.

الدرة الفاخرة على رمز الشيخ. Traité, par Ahmad ibn Mohammad (*sic*) al-Bouni, d'après les enseignements de son maître, Mohyi ad-Din Mohammad ibn 'Ali ibn al-'Arabi, sur des prédictions historiques, faites sous une forme cabalistique; un certain Mohammad, surnommé Djamal ad-Din ibn al-Yahoudi, est nommé au commencement de l'ouvrage. Ces prédictions, plus ou moins apocryphes, s'étendent jusqu'à l'année 1246 de l'hégire (1830).

Neskhî du commencement du xix^e siècle. 47 feuillets. 20 sur 15 centimètres. Cartonnage recouvert d'indienne ornée de fleurs.

ARABE 6683.

درة الغواص وكنز الاختصاص في معرفة علم الخواص. Traité sur les propriétés naturelles et mystiques des choses et des êtres, composé par 'Izz ad-Din Aïtémour ibn 'Ali ibn Aïtémour al-Djildaki, à Damas, dans le courant du xiv^e siècle.

Cet ouvrage est divisé en deux sections, subdivisées en 6 chapitres; le premier chapitre de la première section traite des merveilles de l'homme; le second, des animaux domestiques; le troisième, des quadrupèdes qui vivent à l'état sauvage; le quatrième, des oiseaux; le cinquième, des poissons; le sixième,

des reptiles et des insectes; la deuxième section traite des pierres précieuses, des métaux, des drogues médicinales, de la valeur cabalistique des lettres, de la cryptographie, etc.

Le manuscrit est incomplet de sa première page; on lit à la fin un extrait du traité de médecine persan, intitulé *Tohfat al-mouminin* (voir n^{os} 1867-1869).

Nestalik persan, daté du mois de Rabi' second de l'année 1025 de l'hégire (avril 1616). 96 feuillets. 23,5 sur 14,5 centimètres. Demi-reliure.

ARABE 6684.

كتاب الاشارات في علم العبارات. Traité sur l'interprétation des songes, par Khalil ibn Shahin al-Zahiri.

La liste des sources de ce livre est indiquée dans la préface; une table des matières, ajoutée au commencement du volume par une main moderne, renvoie à sa pagination orientale; un Turc, auquel il appartient, lui a donné le titre de تعبیر نامه.

Neskhî égyptien, du xvii^e siècle. 206 feuillets. 24 sur 16 centimètres. Reliure orientale.

ARABE 6685.

Petit traité, sans titre, ni nom d'auteur, sur la physiognomonie.

Neskhî daté de l'année 1305 de l'hégire (1888). 57 feuillets. 18,5 sur 12,5 centimètres. Cartonnage.

ARABE 6686.

Recueil de traités d'astrologie composés par Ahmad ibn Mohammad ibn 'Abd al-Djalil al-Sindjari, la plupart pour un souverain, nommé l'émir, le sayyid, al-Malik al-'Adil Abou

Dja'far Ahmad ibn Mohammad, affranchi du khalife abbasside: le المدخل في علم احكام النجوم, imité de l'ouvrage du même titre d'Aboul-Nasr al-Koumî; le جوامع الكتاب تحويل السنين, compilé d'après l'ouvrage du même titre d'Abou Ma'shar; le كتاب المزاجات, ou plutôt كتاب مزاجات الكواكب, traité sur les propriétés astrologiques des planètes et leurs influences; le كتاب الاشعار, divisé en dix sections; le كتاب الاختيارات, traité sur les prédictions du temps d'après les conjonctions des planètes; le منتخب من كتاب الالوف, abrégé du traité des millénaires, par Abou Ma'shar; le كتاب الاوائل في احكام النجوم, traité d'astrologie, rédigé d'après le كتاب الاوائل في صناعة احكام النجوم; cet opusculé est divisé en douze chapitres qui correspondent aux douze signes du zodiaque; le كتاب معرفة فتح الباب, opusculé dans lequel al-Sindjari expose ce que les astrologues entendent par le terme de تأسيس, et par l'opération qu'ils nomment « ouverture des portes » فتح الابواب; le كتاب حلول الكواكب في البروج اثني عشر, opusculé dans lequel le nom de l'auteur n'est pas indiqué, et où se trouve la prédiction de l'avenir d'après les signes du zodiaque dans lesquels entrent les planètes; le كتاب في صور درجات الفلك; l'original de cet opusculé est attribué à Zoroastre, d'après la souscription: كتاب زرادشت في صور درجات الفلك; il consiste presque exclusivement en tableaux dans lesquels se trouvent consignées des prédictions pour les 360 degrés du zodiaque. Ce recueil des œuvres d'Ahmad ibn Mohammad ibn 'Abd al-Djalil al-Sindjari est suivi d'un traité en turc sur les moments à choisir pour faire ou ne pas faire une chose déterminée; de fragments astrologiques en turc; d'un opusculé en turc, intitulé كتاب احوال احكام سال عالم, par un astrologue, nommé Mohammad Tchélébi, sur les conditions astrologiques déterminées par l'ascendant de l'année; de questions sur les horoscopes.

Neskhî copié en 1157 de l'hégire (1744). 179 feuillets. 22,5 sur 17,5 centimètres. Demi-reliure.

ARABE 6687.

Recueil comprenant le commencement du النجوم الشارقات في ذكر بعض الصنایع المحتاج اليها في علم الميقات, opusculé divisé en vingt-cinq chapitres, par Mohammad ibn Abil-Khaïr al-Hosaïni, sur l'établissement des livres traitant de la connaissance des temps, et consistant surtout en formules de préparation des couleurs pour les encres et l'enluminure; le commencement d'un traité dans lequel un auteur qui ne se nomme pas voulait réunir les noms des compagnons de Mahomet, qui combattirent avec lui à la bataille de Badr. On a relié au commencement du volume une réclame pour une poudre médicinale, et une épreuve de l'édition, par Garcin de Tassy, كشف الاسرار عن حكم الطيور والازهار, par 'Izz ad-Din ibn 'Abd al-Salam ibn Ahmad ibn Ghanim al-Makdisi.

Neskhî du xix^e siècle. 31 feuillets. 22 sur 15 centimètres. Cartonnage.

ARABE 6688.

Recueil de traités d'astrologie, comprenant : la traduction d'un livre grec sur la prédiction du temps des différents jours de l'année, à l'usage des gens qui veulent voyager, incomplète du commencement; le maître de l'auteur du traité grec y est nommé قاديلاوس البطرس, c'est-à-dire Théophile (تاوفيلوس) Pierre; l'original grec était disposé suivant l'ordre des mois de l'année copte; on trouve ensuite des prédictions pour les jours embolismiques; d'autres à tirer des conditions astrologiques dans lesquelles commencent les années, suivant la position des planètes dans le zodiaque; un passage, traduit du grec de Ptolémée, sur les comètes; un autre, sur les mansions lunaires; des prédictions pour les années, suivant le jour où

tombe le *naurouz*; suivant le jour où tombe le 6 Touba, et autres opuscules du même genre; un traité, intitulé *وهذه مقالة أخرى في معرفة الغالب والمغلوب*, grâce aux formules duquel on peut, par la valeur numérale de leurs noms, déterminer, de deux personnes, celle qui triomphera de l'autre; un opuscule sur la terminaison des maladies, d'après la connaissance du jour où elles ont commencé; un autre, sur le calcul de la crue du Nil; d'autres, sur les prédictions à faire d'après les orages, d'après les arcs-en-ciel, d'après les éclipses de soleil; etc.; tous ces traités ont été écrits en Égypte.

Neskhi du XVIII^e siècle. 69 feuillets. 21 sur 15 centimètres. Demi-reliure.

ARABE 6689.

Le premier tome de la grande édition du traité d'histoire naturelle *حياة الحيوان الكبرى* de Kamal ad-Din Aboul-Baka Mohammad ibn 'Isa al-Damiri.

Une table des matières, d'une main toute moderne, a été ajoutée au commencement du manuscrit, et renvoie à sa pagination orientale.

Neskhi syrien, du XVIII^e siècle. 379 feuillets. 21,5 sur 16,5 centimètres. Reliure en toile rouge.

ARABE 6690.

Le deuxième livre du *Canon* d'Avicenne, traitant des médicaments simples.

Neskhi copié en Djoumada premier de l'année 581 de l'hégire (août 1185), par 'Abd al-Samad ibn Abil-Madjid ibn Abil-Hasan al-Sarbadari, dans la Madrasa al-Atabakiyya al-Sarbadariyya, dans la ville de Zandjan. 87 feuillets. 24,5 sur 18 centimètres. Reliure orientale en cuir.

ARABE 6691.

القرابادي القلانسى (*sic*). Précis sur les préparations pharmaceutiques, par al-Kalanisi, avec les équivalences grecques,

extrait des ouvrages suivants : le *Canon* d'Avicenne, le *al-Hawi*, le *al-Kamil*, le *al-Mansouri*, le *Dzakhira*-(i *Khwarizmshah*), le *al-Kifaya*, le *Fardous al-houkhma*, un traité de Kiwam ad-Din Saïd al-Mahini, un autre de Sharaf az-Zaman al-Maristani.

Ce précis est divisé en 49 chapitres, dont le détail est donné dans la préface.

Neskhî copié en Rabi' premier de l'année 1100 [11(00) = ألف مائة] de l'hégire (janvier 1689), par Mohammad Isma'il ibn Djalal. 101 feuillets. 20 sur 14 centimètres. Reliure orientale en cuir noir.

ARABE 6692.

Fragment d'un traité de médecine, commençant avec la quatrième section, qui traite des médicaments simples, énumérés dans l'ordre alphabétique; le premier feuillet n'appartient pas au traité de médecine, mais à un livre sur les principes de la jurisprudence.

Neskhî du XVIII^e siècle. 147 feuillets. 20,5 sur 14,5 centimètres. Reliure orientale en cuir.

ARABE 6693.

الروض العاطر في نزهة الخاطر. Traité sur l'amour physique, par Abou 'Abd Allah Mohammad ibn Mohammad al-Nafzawi (écrit al-Tafzawi).

Cet opuscule est divisé en 11 chapitres, dont le détail se trouve donné dans la préface.

Neskhî maghrébin, copié en 1270 de l'hégire (1853), par Mohammad ibn Mohammad ibn Si al-Thahir, sur un carnet de notes. 70 feuillets. 15 sur 9 centimètres.

ARABE 6694.

رجوع الشيخ الى صباه والاعانة على قوة الباه. Traité, sans nom d'auteur, sur l'emploi des aphrodisiaques et sur des sujets ana-

logues; le second chapitre commence comme un ouvrage indépendant.

Neskhî daté de l'année 1289 de l'hégire (1872). 156 feuillets. 21 sur 14 centimètres. Reliure orientale en cuir.

ARABE 6695.

العجّاح في اللغة. Dictionnaire arabe, expliqué en arabe, par Abou Nasr Isma'îl ibn Hammad al-Djauhari al-Farabi; le premier volume, contenant les mots jusqu'au *ra*.

Neskhî du xvii^e siècle. 233 feuillets. 22 sur 15 centimètres. Reliure orientale en basane noire.

ARABE 6696.

كتاب مختار العجّاح. Abrégé du *Sihah* d'Abou Nasr Isma'îl ibn Hammad al-Djauhari al-Farabi, par l'imam Fakhr ad-Din Mohammad ibn Abi Bakr ibn 'Abd al-Kadir al-Razi.

Neskhî copié par Hasan al-Mokaddasi al-Hanbali al-Azhari, en 1157 de l'hégire (1744). 390 feuillets. 23 sur 16,5 centimètres. Demi-reliure.

ARABE 6697.

Le *Kamous* de Firouzabadi; cet exemplaire a fait partie de la bibliothèque de M. de Slane.

Neskhî copié à Sabzawar, par 'Abd al-Latif al-Sabzawari, en 1090 de l'hégire (1679). 496 feuillets. 18 sur 24 centimètres. Demi-reliure.

ARABE 6698.

Dictionnaire arabe-italien, par Fra Bonaventura, de Venise, professeur de langue arabe au collège du Caire.

Neskhî arabe du xvii^e siècle. 418 feuillets. 30,5 sur 21 centimètres. Demi-reliure.

ARABE 6699.

Introduction à la langue arabe, (2^e) partie contenant la pratique des adverbess et des particules, divisée en 9 chapitres, dont le dernier traite de « quelques phrases difficiles à tourner en arabe ».

Neskhi, d'une main européenne du commencement du xix^e siècle. 170 pages. 21 sur 16 centimètres. Reliure en basane.

ARABE 6700.

Recueil des poésies d'Aboul-Tayyib al-Moutanabbi († 354 de l'hégire = 966); ce manuscrit a été utilisé pour l'établissement de l'édition de Boutros al-Bisthami, en 1283 de l'hégire; d'après une note de M. Decourdemanche, les gloses marginales de ce volume sont de la main du grand-vizir Mohammad Kibrizli Pacha, à qui il appartient.

Neskhi du xvii^e siècle. 186 feuillets. 20,5 sur 14,5 centimètres. Reliure orientale en cuir estampé et doré.

ARABE 6701.

كتاب غواني الاشواق في معاني العشاق. Recueil de poésies sur l'amour, par 'Abd al-Mou'in Ahmad al-Bakka al-Hanafi.

Neskhi syrien, copié en Safar 1088 de l'hégire (avril 1677), par Ghanim ibn Salim al-Shafi'i al-Saninini (?) al-Ahmadi. 61 feuillets. 19,5 sur 12,5 centimètres. Reliure en toile rouge.

ARABE 6702.

Recueil des proverbes arabes, par Ahmad ibn Mohammad al-Maïdani.

Une table des chapitres, ajoutée au commencement du

volume, renvoie à sa pagination orientale; il a été collationné avec un exemplaire qui dérivait d'une copie d'al-Moufarrad 'Ali, fils (du fils) de l'auteur, Sa'ïd ibn Ahmad al-Maïdani.

Neskhi copié en Djoumada premier de l'année 1049 de l'hégire (septembre 1639), à Kashmir. 336 feuillets. 24,5 sur 13 centimètres. Reliure orientale en cuir estampé.

ARABE 6703.

Les مقامات de Hariri.

Neskhi syrien, daté de 1105 de l'hégire (1693). 237 feuillets. 24,5 sur 16 centimètres. Reliure orientale en cuir.

ARABE 6704.

Le même ouvrage, avec des gloses en persan.

Neskhi indien du XVIII^e siècle. 362 feuillets. 26,5 sur 19,5 centimètres. Reliure indienne en basane pleine.

ARABE 6705.

امثال لقمان الحكيم. Les fables de Lokman; copie exécutée par Amédée Taillefer, en 1841.

Neskhi daté de 1841. 22 feuillets. 23,5 sur 17,5 centimètres. Cartonnage.

ARABE 6706.

كتاب النوادر. Recueil d'anecdotes historiques et religieuses, par Shihab ad-Din Ahmad al-Kalyoubi ibn Salama ibn Shihab ad-Din Ahmad al-Djaufi al-Kalyoubi.

Neskhi copié en 1286 de l'hégire (1869). 118 feuillets. 21,5 sur 15,5 centimètres. Cartonnage turc.

ARABE 6707.

نسيم الصبا. Anthologie en prose et en vers, divisée en 30 chapitres, par Badr ad-Din Abou Mohammad al-Hasan ibn Abil-Kasim 'Omar ibn Habib al-Halabi al-Shafi'i; exemplaire collationné par le copiste.

Nestalik persan, copié par Darwish ibn Ibrahim, et daté du commencement de Moharram 1014 de l'hégire (mai 1605). 99 feuillets. 19 sur 10 centimètres. Reliure orientale en cuir.

ARABE 6708.

Traduction, par Gabriel Thawil, de la *Vie d'Ésope* de Placide; cette traduction a été faite à Marseille en 1808; elle est suivie du recueil des fables d'Ésope.

Une notice sur l'abbé Gabriel Thawil se lit à la fin du manuscrit, qui est autographe.

Neskhi daté de 1810. 144 feuillets. 21 sur 15,5 centimètres. Cartonnage.

ARABE 6709.

Histoire de Mihirdjan, roi de la Chine, de sa fille Haïfa, de Sahl, roi du Sind, et de son fils, Yousouf Hasan.

Mauvais neskhi arabe de la fin du xviii^e siècle. 46 feuillets. 18,5 sur 14 centimètres. Cartonnage.

ARABE 6710.

نزهة الادبا وسلوة الغربا. Recueil de contes amusants et d'histoires extraordinaires, par un auteur qui n'est point nommé.

Ce recueil est divisé en sections qui ont trait aux différentes classes de la société.

Neskhî daté de Radjab 1173 de l'hégire (février 1760). 105 feuillets. 21,5 sur 15 centimètres. Cartonnage.

ARABE 6711.

قصة العشر وزراء وما جرى لهم مع ابن الملك ازادبخت. Histoire des dix vizirs et des aventures qui leur arrivèrent avec le fils du roi Azadbakht.

Neskhî du XIX^e siècle. 118 feuillets. 23 sur 15 centimètres. Cartonnage.

ARABE 6712.

كتاب حكايات غريبة. Recueil de contes.

Cet opuscule constitue le début de l'original arabe des contes des quarante vizirs; le manuscrit est formé de trois parties: une partie du XVIII^e siècle, une deuxième, ajoutée au milieu du XIX^e siècle par une main arabe, et une troisième, qui a été ajoutée vers la même époque par M. Van Lier, d'après un exemplaire de la bibliothèque d'Alger.

Neskhî des XVIII^e et XIX^e siècles. 40 feuillets. 19,5 sur 15 centimètres. Cartonnage.

ARABE 6713.

حكاية الملك بزاربخت وعشرة وزراء. Histoire du roi Bizarbakht (Bidarbakht), de ses dix vizirs, de l'esclave, et des aventures qui leur arrivèrent.

Neskhî syrien, dont la copie, par Djarmanos Yousouf (Germain Joseph) Hawa, a été terminée le 11 août 1835. 71 feuillets. 22 sur 15 centimètres. Reliure en toile rouge.

SUPPLÉMENT PERSAN 1843.

اخلاق ناصري. Traité d'éthique, par Nasir ad-Din Mohammad ibn Mohammad ibn Hasan al-Tousi.

Nestalik indien du XVIII^e siècle. 182 feuillets. 26,5 sur 15 centimètres. Reliure en basane.

SUPPLÉMENT PERSAN 1844.

اخلاق الحسنين. Traité d'éthique, par Hosain ibn 'Ali al-Va'iz al-Kashifi.

Nestalik indien sur papier grossier, copié par Mohammad 'Arif, fils de Mir Mohammad Siwastani, en Shawwal 1174 de l'hégire (mai 1761). 147 feuillets. 22,5 sur 12 centimètres. Reliure orientale en cuir.

SUPPLÉMENT PERSAN 1845.

پند نامه لقمان حکيم. Les cent conseils du philosophe Lokman, en persan.

Manuscrit de grand luxe, orné de frontispices et d'encadrements en or et en couleurs.

Très beau nestalik, vraisemblablement de la main d'Imad al-Hosaini († 1615). 12 feuillets. 25 sur 16,5 centimètres. Reliure turque moderne en cuir estampé et doré.

SUPPLÉMENT PERSAN 1846.

کیمیاء سعادت. Traité sur la vie spirituelle, abrégé de l'*Ihya 'ouloum ad-din*, par Ghazali; les quatre derniers feuillets sont intervertis.

Le texte de cet exemplaire a été collationné.

Neskhî persan du XVIII^e siècle. 282 feuillets. 22 sur 13 centimètres. Reliure en basane pleine.

SUPPLÉMENT PERSAN 1847.

نزهة الارواح. Traité de soufisme, par Hosaïn ibn 'Alim ibn Abil-Hasan al-Hosaïni.

Neskhi persan, copié en Zilka'ada 904 de l'hégire (juin 1499). 107 feuillets. 17,5 sur 12 centimètres. Reliure persane en cuir.

SUPPLÉMENT PERSAN 1848.

Recueil de deux ouvrages de Mirza 'Abd al-Kadir Bidil († 1133 de l'hégire = 1720), comprenant un traité de soufisme, écrit en prose mélangée de beaucoup de vers, sous le titre de بدائع الدهور في كلام الرموز, et ses Masnawis.

Nestalik indien, copié par Mohammad 'Othman, fils de Sardar Mohammad Sharif Khan, alors qu'il avait 14 ans, en Ramadhan 1029 (*sic* = août 1620, lire Ramadhan 1129 = août 1717). 209 feuillets. 18 sur 11 centimètres. Reliure indienne en cuir rouge.

SUPPLÉMENT PERSAN 1849.

Fragments d'un ouvrage, intitulé جواهر مقصود, traitant, en 5 chapitres, de la nature de l'homme, de celle de Dieu, de la prophétie, de l'imamat et de la résurrection, par Aboul-Kasim.

Ce traité de théologie est dédié à un souverain de la dynastie kadjare, dont le nom n'est pas indiqué.

Nestalik persan de la seconde moitié du XIX^e siècle. 76 feuillets. 29 sur 18,5 centimètres. Reliure persane en cuir vert.

SUPPLÉMENT PERSAN 1850.

Recueil d'opuscules sur la théologie, écrits en langues arabe

et persane : un traité anonyme et sans titre, en arabe, sur la logique; le كتاب الفقه الاكبر, traité de théologie dogmatique, par Abou Hanifa; le كتاب وصية ابي حنيفة, dernières recommandations sur la théologie dogmatique, faites par Abou Hanifa à ses disciples, en arabe; opusculé en persan sur la façon dont on doit manger; petit traité de théologie élémentaire, sans titre, ni nom d'auteur, au commencement duquel il est parlé de la façon dont l'homme peut arriver à la connaissance du monde extérieur par le jeu de ses cinq sens, de l'existence de Dieu, etc.; fragments, en arabe et en persan, sur l'eschatologie musulmane, sur les anges Mounkir et Nakir, sur le sort de l'âme après la mort; admonestations adressées par Allah à l'homme, d'après ce que Ka'b al-Ahbar prétend avoir trouvé dans des livres révélés aux Prophètes; on lit dans les marges de ce traité des traditions attribuées à Mahomet; traité anonyme et sans titre, sur les *sounna*, au commencement duquel il est dit que l'homme est sollicité à la fois par les choses légales (*mashrou'*), et par celles qui ne le sont pas (*ghaïr-mashrou'*); cet opusculé est divisé en 8 chapitres; invocation en arabe, vocalisée au commencement; litanie récitée par Allah sur lui-même, en vers arabes.

Neskhi et nestalik boukhares, copiés en 1189 de l'hégire (1775), par 'Abd al-Rahman ibn Molla Mohammad Sharifi Boukhari. 194 feuillets. 19,5 sur 12 centimètres. Reliure boukhare en carton rouge exécutée par le père du copiste, Mir Mohammad Sharif.

SUPPLÉMENT PERSAN 1851.

Recueil de traités de soufisme écrits en langue persane : un traité, sans titre, ni nom d'auteur, sur la théorie des trois aspects de l'unité trine, unité, unéité et monéité; les لوايح, traité de soufisme, par Nour ad-Din 'Abd al-Rahman al-Djami; petit traité élémentaire sur la règle ésotérique du soufisme, pas

Yousouf ibn 'Abd Allah al-Hamadhani, divisé en 4 chapitres intitulés *roln*; la الرسالة الشريفة الشريفة, traité sur l'existence et l'unité de Dieu, par le Sayyid-i Sharif, vraisemblablement Sayyid 'Ali Hosaini al-Hamadhani, dont plusieurs opuscules sont réunis dans le manuscrit persan 39; les لمعات, traité en vers sur la métaphysique, sur l'ontologie et sur l'amour de l'Être unique, par Fakhr ad-Din 'Iraki; des vers mystiques de Farid ad-Din 'Attar; la الرسالة العشقية, traité sur l'amour de l'Être divin, par Ahmad al-Ghazali; la رسالة النكات المتصوفة الروزبهانية, traité sur l'explication des termes techniques de la terminologie des Soufis, composé par le shaikh Rouzbahan, en l'année 570 de l'hégire (1174-1175); رسالة وصايا, traité sur la règle ésotérique, sur l'accession au Nirvana, au travers des stades et des extases, par Zaïn ad-Din Abou Bakr Mohammad ibn Mohammad ibn 'Ali al-Khwafi, surnommé Zaïn al-Khwafi; ce traité, qui est écrit en arabe, est divisé en chapitres intitulés *wasiyya*; il a été terminé par son auteur, à Jérusalem, dans les dix premiers jours du mois de Djoumada second de l'année 825 de l'hégire (mai 1422); excellent manuscrit.

Neskhî copié en 896-897 de l'hégire (1491-1492), à Tabriz, par Ahmad ibn Ahmad ibn Shaikhidjan al-Hafiz al-Khadim al-Shabistari. 222 feuillets. 17,5 sur 10 centimètres. Reliure en cuir.

SUPPLÉMENT PERSAN 1852.

قصص الانبياء. Histoire des prophètes, par Mahmoud ibn Ahmad ibn al-Hasan al-Faryabi; le texte de cette histoire est précédé d'un vocabulaire arabe-persan.

Exemplaire incomplet, se terminant avec la mention des khalifes omayyades.

Nestalik indien, de l'extrême fin du XVII^e siècle. 138 feuillets. 24 sur 15 centimètres. Reliure orientale en cuir.

SUPPLÉMENT PERSAN 1853.

روضة الاحباب في سير النبي والآل والاصحاب. Histoire de Mahomet, de sa famille, de ses successeurs et de ses disciples, par 'Ata Allah ibn Fadhl Allah, plus connu sous le nom de Djamal al-Hosāini, composée en 888 de l'hégire (1483), et dédiée à Mir 'Ali Shir Nawaï.

Manuscrit de luxe.

Neskhi persan de la fin du xvi^e siècle. 514 feuillets. 24,5 sur 17 centimètres. Reliure orientale en cuir.

SUPPLÉMENT PERSAN 1854.

معارج النبوة في مدارج الغنوة. Histoire du prophète Mohammad, par Mo'in ibn Hadji Mohammad al-Farahi († 907 de l'hégire = 1501); les 3^e et 4^e chapitres de l'ouvrage; manuscrit de luxe, dont le texte est malheureusement très entamé par la morsure des insectes.

Ce manuscrit est décoré de frontispices en or et en couleurs; une table des chapitres se trouve sur le premier feuillet.

Neskhi persan de la première moitié du xvi^e siècle. 346 feuillets. 29 sur 18 centimètres. Demi-reliure.

SUPPLÉMENT PERSAN 1855.

ظفر نامه. Histoire de Témour Keurguen, par Sharaf ad-Din Ali Yazdi; exemplaire ne contenant pas les prolégomènes.

Le commencement et la fin de ce manuscrit ont été refaits au xix^e siècle.

Nestalik persan, de la fin du xvi^e siècle. 406 feuillets. 22 sur 14 centimètres. Reliure orientale en cuir rouge.

SUPPLÉMENT PERSAN 1856.

Le même ouvrage.

Nestalik indien, de la fin du XVIII^e siècle. 522 feuillets. 28 sur 19 centimètres. Demi-reliure.

SUPPLÉMENT PERSAN 1857.

Les Mémoires de Témour Keurguen, traduits en persan, par Abou Talib al-Hosaïni al-^cArizi (*sic*); cette rédaction présente des similitudes avec celle qui se trouve contenue dans le manuscrit Supplément persan 1493; les Mémoires de Témour sont suivis d'un traité de divination, qui a été rédigé d'après un ouvrage composé par les savants du Kashmir; le sultan osmanli Mahmoud I^{er} avait une telle confiance dans les prédictions de ce livre qu'il ne s'en séparait jamais; il consiste en tableaux, dont le mode d'emploi est indiqué dans l'introduction.

Neskhî persan, de la première moitié du XIX^e siècle; les Mémoires de Témour sont datés de 1242 de l'hégire (1826). 184 feuillets. 26 sur 15,5 centimètres. Reliure orientale en cuir estampé.

SUPPLÉMENT PERSAN 1858.

Fragments d'une histoire de Témour, sans titre, ni nom d'auteur; cette histoire commence sans préface par la mention de la naissance de Témour en 736, et celle de la révolte de l'émir Kazaghan dans l'oulous de Tchagataï, en 763; elle se continue par une partie littéraire, datée de 1050 de l'hégire (1640), qui contient la dédicace de l'ouvrage à l'empereur timouride de l'Hindoustan, Aboul-Mouzaffar Shihab ad-Din Mohammad Shah Djihan Padishah, le second Sahib kiran, titre qu'il portait en

la quatorzième année de son règne, ce qui est un non sens; il y est dit que la présente chronique est rédigée d'après le *Zafar nama* de Sharaf ad-Din 'Ali Yazdi, auquel ne sont pas ménagées de justes critiques; ensuite, vient l'histoire de la race mongole, exposée d'après les théories du *Tarikh-i Djihanguir*; le volume se termine par le récit des événements qui suivirent immédiatement la nomination de Mirza Mohammad Djihanguir au gouvernement du Zaboulistan.

Manuscrit de luxe.

Nestalik indien, de la seconde moitié du xvii^e siècle. 187 feuillets. 24,5 sur 14,5 centimètres. Demi-reliure.

SUPPLÉMENT PERSAN 1859.

عالم ازای عباسی. Histoire de la dynastie safavie, par Iskandar Mounshi; exemplaire contenant le premier volume (*sahifa*).

Nestalik persan, du xviii^e siècle. 345 feuillets. 27 sur 17 centimètres. Demi-reliure.

SUPPLÉMENT PERSAN 1860-1861.

روضة الصفا. Histoire générale, par Mirkhond; les premier, troisième et quatrième tomes, en deux volumes, comprenant l'histoire du monde jusqu'à la fin des Sassanides, celle des douze imams et du Khalifat, celle des dynasties musulmanes jusqu'à Témour Keurguen.

Neskhî persan, copié, pour le premier volume, en 1078 de l'hégire (1667), par Abou Nasr al-Damawandi; pour le second, en 1018 (1609), par Mirza 'Ali ibn Mouzaffar Khatounabadi. 246 et 392 feuillets. 37 sur 23, et 34 sur 22 centimètres. Demi-reliure.

SUPPLÉMENT PERSAN 1862.

Le même ouvrage; les trois premiers tomes, compre-

nant l'histoire du monde, jusqu'à la fin de la dynastie abbasside.

Manuscrit de luxe orné de frontispices en or et en couleurs.

Bon neskhi persan du xvi^e siècle. 775 feuillets. 31 sur 18,5 centimètres. Reliure orientale en cuir noir.

SUPPLÉMENT PERSAN 1863.

Le même ouvrage; les quatrième, cinquième et sixième tomes, contenant l'histoire des dynasties musulmanes contemporaines des Abbassides et des Mongols, l'histoire des Mongols, et celle des Timourides jusqu'à Abou Saïd.

Manuscrit de luxe, décoré de frontispices en or et en couleurs.

Neskhi persan du xvi^e siècle, copié par Kamal ad-Din ibn Mohammad Safi ad-Din al-Djaharmi. 540 feuillets. 39 sur 27 centimètres. Reliure orientale en maroquin plein estampé.

SUPPLÉMENT PERSAN 1864.

تذكرة الكحاليين. Traduction persane du traité d'oculistique écrit en arabe par 'Ali ibn 'Isa al-Kahhal (voir n^o 1876).

Nestalik persan, copié en Zilka'ada 1261 de l'hégire (mai 1845), par Mohammad Taki ibn Hosaïn ibn Mohammad 'Ali Kashani, à Karbala. 167 feuillets. 16 sur 11 centimètres. Reliure orientale en cuir souple.

SUPPLÉMENT PERSAN 1865.

اختيارات بدیعی. Traité de matière médicale, par 'Ali ibn al-Hosaïn al-Ansari, surnommé Hadji Zaïn al-'Attar.

Nestalik persan, copié en Zilhidjdja 1099 de l'hégire (octobre 1688), par Mirza Mohammad Sabzawari, fils de Mohammad 'Ali. 291 feuillets. 29 sur 18,5 centimètres. Reliure orientale en cuir.

SUPPLÉMENT PERSAN 1866.

ذخيرة كاملة. Traité de médecine, composé par Hakim Mohammad, à l'époque du roi Shah Safi al-Safawi Bahadour Khan (1628-1642), divisé en six sections, trente chapitres et une conclusion : cet ouvrage est, en fait, divisé en deux parties, la première traitant de matière médicale ou de pharmacopée, la seconde, de la thérapeutique.

Neskhî persan, copié en Djoumada premier 1254 de l'hégire (août 1838), par Mohammad 'Ali ibn Riza 'Ali. 258 pages. 19,5 sur 15 centimètres. Demi-reliure.

SUPPLÉMENT PERSAN 1867.

تحفة المومنين. Traité de matière médicale, par Mohammad Moumin al-Hosaïni.

Neskhî copié en Rabi' premier 1093 (mars 1682), par Mohammad 'Ali al-Masdjoun. 447 feuillets. 20,5 sur 15 centimètres. Reliure persane en cuir noir.

SUPPLÉMENT PERSAN 1868.

Le même ouvrage.

Cet exemplaire est incomplet de la fin.

Neskhî persan du XVIII^e siècle. 336 feuillets. 30 sur 20 centimètres. Cartonnage.

SUPPLÉMENT PERSAN 1869.

Le même ouvrage.

Nestalik persan, daté de Moharram 1231 de l'hégire (décembre 1815), copié par un médecin, nommé Mohammad Bakir Khouyyi. 201 feuillets. 30 sur 20 centimètres. Reliure orientale en cuir souple.

SUPPLÉMENT PERSAN 1870.

Petit traité de médecine, par Djalal ad-Din Mohammad Tabib Isfahani; cet ouvrage est dédié au roi de Perse, Shah Solaiman al-Safavi.

Nesghi. persan du ^{xix}^e siècle. 61 feuillets. 14 sur 9,5 centimètres. Demi-reliure.

SUPPLÉMENT PERSAN 1871.

شفاء المرض. Traité de médecine, en vers, sans nom d'auteur; la préface annonce 160 chapitres, mais le texte du manuscrit, qui est d'ailleurs incomplet, en contient 165.

Nestalik persan, de la fin du ^{xviii}^e siècle. 103 feuillets. 20 sur 14 centimètres. Reliure persane en cuir.

SUPPLÉMENT PERSAN 1872.

طب الرحمة. Traité de médecine, divisé en 5 chapitres.

Nestalik persan grossier sur papier bleu, copié en Rabi' second 1244 de l'hégire (octobre 1828), par Isma'il Sakizi, pour son frère, Mihirban Ardashir, fils de Radjab, toptchi-bashi. 64 feuillets. 20 sur 13,5 centimètres. Reliure orientale en cuir.

SUPPLÉMENT PERSAN 1873.

Précis de médecine, sans titre, ni nom d'auteur, divisé en trois discours, qui traitent: le premier, des principes de la médecine (16 chapitres), le second, des diverses espèces de maladies (58 chapitres), le troisième, des médicaments simples et des drogues composées (21 chapitres).

Nesghi persan, du commencement du ^{xix}^e siècle. 151 feuillets. 15,5 sur 10,5 centimètres. Reliure persane en cuir souple.

SUPPLÉMENT PERSAN 1874.

Recueil de deux traités de médecine : le premier, sans titre, ni nom d'auteur, traite, en 2 chapitres, des précautions que doivent prendre les voyageurs et les malades qui peuvent se soigner sans l'intervention d'un médecin; le second, intitulé *قانونچه*, par *بفرمایش* Mirza Mahdi Tabib-i Kashani, est un précis de médecine, divisé en dix discours, que son auteur a compilé d'après les ouvrages anciens.

Nestalik persan, daté, pour le premier ouvrage, de 1259 de l'hégire (1843); pour le second, de 1242 (1826). 171 feuillets. 15,5 sur 10,5 centimètres. Reliure persane en cuir souple.

SUPPLÉMENT PERSAN 1875.

Recueil de deux traités en persan : le premier, incomplet du commencement, est un opuscule qui indique les moyens de guérir de leurs maladies les faucons employés à la chasse; le second est le *جواهر نامه*, traité sur les pierres précieuses et sur les métaux, par Mohammad ibn Mansour, divisé en deux parties et une conclusion; la première partie est subdivisée en 20 chapitres qui traitent des pierres précieuses; la seconde, subdivisée en 7 chapitres, parle des métaux.

Nestalik persan du XIX^e siècle. 121 feuillets. 21 sur 14,5 centimètres. Reliure persane en cuir rouge.

SUPPLÉMENT PERSAN 1876.

Recueil de deux traités de médecine en langue persane; le premier est intitulé *کشف الاسرار*; il est dit dans son introduction qu'il est l'adaptation d'un livre, nommé en langue franque *Asiaghria* *اسياغريا*, ce qui signifie « réunir et séparer les choses dis-

semblables»; la méthode, qui y était exposée, consiste à soigner toutes les maladies par les pierres précieuses et par les huiles; on la nommait, pour cette raison, médecine alchimique, ou alchimie médicale, et son inventeur est un médecin allemand (*sic*) nommé پیراکلوس جرمانی, c'est-à-dire Paracelse; un autre ouvrage de Paracelse est cité dans le *Kashf al-asrar*, sous le titre de راغبانی; le *Kashf al-asrar* est divisé en neuf discours. Le second ouvrage contenu dans le présent manuscrit est la traduction du traité d'oculistique qui a été écrit en arabe sous le titre de تذكرة الكحالين, par Sharaf ad-Din 'Isa ibn 'Ali (*sic*); elle a été exécutée par un certain Mo'izz ad-Din Ahmad, surnommé Tamam, sur le désir d'un habile oculiste et chirurgien, nommé Hadji Farah Allah; cette rédaction est différente de celle qui se trouve dans le manuscrit 1864.

Nestalik et nesghi persans du XIX^e siècle. 119 feuillets. 20,5 sur 15 centimètres. Reliure en toile rouge.

SUPPLÉMENT PERSAN 1877.

Traité sur les préparations pharmaceutiques, et principalement sur les aphrodisiaques, incomplet du commencement.

Nestalik persan, daté de 1234 de l'hégire (1818). 114 feuillets. 16,5 sur 10,5 centimètres. Reliure orientale en cuir rouge.

SUPPLÉMENT PERSAN 1878.

مجموعۃ الطعام. Traité sur la préparation des pilau, halva et autres mets, par Hosain 'Ali Khan, fils de Nawwab Kasim 'Ali Khan, fils de Nawwab Salardjang Bahadour, qui le composa pour une dame anglaise, nommée Meredith Ricketts, laquelle

habitait à Lakhnau; cet ouvrage est accompagné d'une traduction en anglais.

Nestalik indien, daté de Djoumada second 1241 de l'hégire (janvier 1826). 29 feuillets pour le texte et 72 pour la traduction. 20 sur 12,5 centimètres. Cartonnage indien.

SUPPLÉMENT PERSAN 1879.

Commentaire, par Mouslih ad-Din al-Lari al-Ansari, sur le traité d'astronomie, qui fut écrit par 'Ala ad-Din ('Ali) Koushdji, et dédié par lui au sultan Mohammad II.

Neskhi copié en Moharram 1090 de l'hégire (février 1679). 116 feuillets. 23 sur 13 centimètres. Reliure en étoffe rouge.

SUPPLÉMENT PERSAN 1880.

Tables des centres des planètes, et autres tables, extraites d'un traité d'astronomie; ces tables sont rédigées d'après les calculs consignés dans le *Zidj-i Sultani-i Keurguëni* d'Oulough Beg; elles ne présentent aucun intérêt.

Nestalik persan du XVIII^e siècle. 14 feuillets. 24 sur 18 centimètres. Demi-reliure.

SUPPLÉMENT PERSAN 1881.

Tables du soleil, de la lune, de Saturne, de Jupiter, de Mars, de Vénus et de Mercure, extraites du *Zidj-i Sultani-i Keurguëni* d'Oulough Beg.

Neskhi daté du 10 Zilka'da 1238 de l'hégire (19 juillet 1823), copié par Mohammad, fils de Mohyi ad-Din, pour le shaikh 'Abd al-Rahim. 37 feuillets. 30 sur 20 centimètres. Cartonnage.

SUPPLÉMENT PERSAN 1882.

Tables astronomiques, sans introduction.

Neskhi du XIX^e siècle. 176 feuillets. 21,5 sur 15 centimètres. Demi-reliure.

SUPPLÉMENT PERSAN 1883.

Recueil de traités d'astronomie : un opuscule de cosmographie, sans titre ni nom d'auteur; la رسالة اسطرلاب, sur le maniement de l'astrolabe, par Baha ad-Din Mohammad al-'Amili; la رسالة معرفت اسطرلاب, traité sur le même sujet, par Nasir ad-Din Mohammad al-Tousi, dont le véritable titre est بیست باب در معرفت احوال اسطرلاب.

Nestalik persan, du xix^e siècle. 82 feuillets. 16 sur 11,5 centimètres. Reliure persane en cuir souple.

SUPPLÉMENT PERSAN 1884.

تنبيهات المنجمين. Traité d'astrologie, par Ibn Mohammad Kasim, dédié à Shah 'Abbas (et non Shah Iyadh, comme l'a imprimé l'éditeur allemand de Hadji Khalifa); une table des sources de cet ouvrage se trouve à la fin du volume.

Nestalik persan, daté de Moharram 1224 de l'hégire (février 1809). 235 feuillets. 22 sur 14,5 centimètres. Reliure persane en cuir souple.

SUPPLÉMENT PERSAN 1885.

Recueil de traités d'astrologie : كتاب ملهه, traité anonyme, divisé en vingt-cinq sections, sur la prédiction de l'avenir d'après les phénomènes astronomiques; l'auteur y suit l'ordre des mois de l'année grecque; il dit, dans son introduction, qu'il a compilé cet opuscule d'après deux ouvrages qui portaient ce même titre, l'un, par le prophète Daniel, l'autre, par l'imam Dja'afar al-Sadik, ce dernier étant l'abrégé du livre attribué au prophète Daniel; le *Kiab-i moulhama* est suivi d'un traité d'astrologie, anonyme et sans titre, sur les influences planétaires; un opuscule astrologique de quelques pages se trouve à la fin du manu-

scrit; sur le titre de cet ouvrage, voir la notice du manuscrit Supplément turc 1332.

Neskhî persan, copié par Kotb ad-Din ibn Sa'd ad-Din, en Djoumada second 1041 de l'hégire (janvier 1632). 92 feuillets. 19,5 sur 13 centimètres. Demi-reliure.

SUPPLÉMENT PERSAN 1886.

Recueil de traités d'astrologie et de divination : un opuscule sur l'astrologie, incomplet du commencement; un opuscule, sans nom d'auteur, sur la prédiction du sort des mariages d'après l'horoscope des conjoints; un opuscule sur la prédiction du sort (*fa'al*) d'après le nom des prophètes.

Neskhî persan, du xix^e siècle. 73 feuillets. 19 sur 12,5 centimètres. Demi-reliure.

SUPPLÉMENT PERSAN 1887.

Traité de cabale littéraire et de talismanique, sur les noms d'Allah, par Mohammad ibn 'Ali ibn Ibrahim ibn Shaddad; l'auteur cite l'autorité de Kamal ad-Din Abou Salim Mohammad ibn Talha ibn Mohammad ibn Hasan 'Adawi, qui avait prédit des catastrophes pour l'année 656 de l'hégire (1258), et sa mort pour une date antérieure, toutes choses qui se réalisèrent amplement.

Neskhî persan, du xix^e siècle. 164 feuillets. 17,5 sur 12 centimètres. Reliure orientale en cuir souple.

SUPPLÉMENT PERSAN 1888.

Recueil de traités de divination et de talismanique, comprenant : un traité, en vers médiocres, intitulé *زبدة الرمل* (fol. 3 r^o), sur la géomancie, composé par un certain Maulana Mo'in, en

l'année 745 de l'hégire (1344-1345); note sur la divination par le *djafr-i khabiya* جفر خابیه, par les noms de Mohammad محمد, du Koran مصحف, etc.; notes sur les carrés magiques et les talismans, prières, etc.; opuscule, par le shaïkh Zaïn ad-Din Kafi, sur les quatre-vingt dix-neuf personnages de la hiérarchie soufie, qui connaissent des noms d'Allah à la puissance miraculeuse; ce manuscrit a été copié par un illettré.

Mauvais neskhi persan, daté de Djoumada premier 1263 de l'hégire (avril 1847). 56 feuillets. 21 sur 18 centimètres. Reliure persane en cuir.

SUPPLÉMENT PERSAN 1889.

Recueil comprenant : un traité de géomancie, sans titre, ni nom d'auteur; un traité sur les horoscopes et sur les influences astrologiques des signes du zodiaque, sans titre, par le shaïkh Souhaïd-i Maghribi; un opuscule intitulé طالع نامه زنا, sans nom d'auteur, dans lequel il est parlé de l'influence astrologique des signes du zodiaque sur les femmes; des prières se lisent à la fin du volume.

Neskhi et nestalik persans, du milieu du xix^e siècle, copiés sur papier bleu. 71 feuillets. 21,5 sur 17 centimètres. Mauvaise couverture en cuir souple.

SUPPLÉMENT PERSAN 1890.

مجمع الفرس. Dictionnaire persan expliqué en persan, par Mohammad Kasim ibn Hadji Mohammad Kashani, surnommé Sorouri.

Nestalik indien, daté de 1208 de l'hégire (1793). 162 feuillets. 31 sur 21 centimètres. Demi-reliure occidentale.

SUPPLÉMENT PERSAN 1891.

فرهنگ رشیدی. Dictionnaire persan expliqué en persan, par

Molla 'Abd al-Rashid ibn 'Abd al-Ghaffour al-Hosaïni al-Madani al-Tatawi.

Nesghi persan, daté de Djoumada second de l'année 1090 de l'hégire (juillet 1679). 439 feuillets. 27 sur 17 centimètres. Demi-reliure.

SUPPLÉMENT PERSAN 1892.

Recueil de traités de philologie persane à l'usage des Turcs osmanlis : il comprend un vocabulaire, anonyme et sans titre, rangé d'après la dernière lettre, des mots du *Masnavi* de Djalal ad-Din Roumi; un opuscule contenant des mots difficiles du *Masnavi*, rangés d'après l'ordre de leurs initiales, sans nom d'auteur, qui, d'après la souscription, a pour titre مشکلات المتنوی; un recueil des vers et des fragments de vers arabes, qui se trouvent dans le *Masnavi*, avec leur traduction en persan; un lexique de mots persans et arabes du *Masnavi*, interprétés en persan, sans titre, ni nom d'auteur. D'après une note qui se lit à la fin de ce dernier opuscule, ces quatre traités sont l'œuvre de Sidki al-Wardari الوارداری (originaire de la région du Wardar), qui les a compilés comme une œuvre pie; ils sont de la main d'un certain Shams ad-Din, surnommé Sidki, qui les a copiés à Andrinople en 936 de l'hégire (1529); comme on le voit par la souscription du traité intitulé *Moushkiilat al-Masnavi*, il s'agit d'un même personnage, qui se nommait Shams ad-Din Sidki al-Wardari. Ces opuscules de Sidki al-Wardari sont suivis d'un traité de grammaire persane, en langue turque, sans titre, ni nom d'auteur, qui, d'après une note inscrite au recto du premier feuillet, est le مفتاح اللغة, et du traité intitulé اقنوم عجم, qui est un vocabulaire persan expliqué en turc osmanli et en persan, par un auteur qui ne se nomme pas.

Nesghi turc, du commencement de 936. 175 feuillets. 22 sur 16 centimètres. Reliure européenne en basane pleine.

SUPPLÉMENT PERSAN 1893.

Commentaire du traité sur les logogriphe de Mir Hosain ibn Mohammad al-Hosaini al-Nishapouri (Supplément persan 395), sans titre, ni nom d'auteur.

Ce manuscrit a appartenu à Mohl.

Neskhî persan, du ^{xvii}^e siècle. 241 feuillets. 24 sur 14 centimètres. Reliure orientale en cuir.

SUPPLÉMENT PERSAN 1894.

منتخب شاه نامه. Abrégé du *Shah-nama* de Firdausi, composé en 1063 de l'hégire (1653), par Tukel-beg, fils de Tulek-beg.

Nestalik indien, copié à Waladjahabad والاحاء آباد, en Rabi' second 1213 de l'hégire (septembre 1798), par un certain Kadir Isma'il, pour le compte d'un Anglais, nommé مريت Merryt. 235 feuillets. 22 sur 17 centimètres. Reliure en basane pleine.

SUPPLÉMENT PERSAN 1895.

Recueil des poésies d'Anwari.

Nestalik persan, copié à Mashhad, vers le milieu du ^{xix}^e siècle. 329 feuillets. 25,5 sur 14 centimètres. Reliure persane en cuir rouge.

SUPPLÉMENT PERSAN 1896.

Recueil des cinq poèmes, ou *Khamsa*, de Nizami.

Exemplaire de luxe, orné de peintures qui ont été fortement endommagées; les feuillets du manuscrit sont reliés en désordre.

Nestalik persan, daté des années 963-966 de l'hégire (1556-1558), copié par un certain Mahdi ibn 'Ali. 470 feuillets. 22,5 sur 13 centimètres. Reliure orientale en cuir.

SUPPLÉMENT PERSAN 1897.

Quatre des masnawis de la *Khamsa* de Nizami : le *Makhzan al-asrar*, le *Laïla ou Madjnoun*, le *Haft païkar* et l'*Iskandar nama*.

Manuscrit de luxe, décoré de frontispices en or et en couleurs.

Nesghi persan, copié par Hasan ibn Mohammad ibn Radji Mohammad al-Kourashi (ou al-Farishi), vers la fin du xvii^e siècle. 188 feuillets. 27 sur 16,5 centimètres. Reliure orientale en cuir estampé et doré.

SUPPLÉMENT PERSAN 1898.

اسکندر نامه. Récit en vers masnawis des exploits légendaires d'Alexandre, par Nizami.

Manuscrit de luxe, décoré d'un frontispice en or et en couleurs.

Nestalik persan, du xviii^e siècle. 81 feuillets. 26,5 sur 17,5 centimètres. Reliure indienne en cuir.

SUPPLÉMENT PERSAN 1899.

Le même ouvrage.

Nestalik indien, du xviii^e siècle. 139 feuillets. 22 sur 14,5 centimètres. Demi-reliure.

SUPPLÉMENT PERSAN 1900.

Le même ouvrage.

Nestalik indien, de la fin du xviii^e siècle. 216 feuillets. 26 sur 15,5 centimètres. Reliure en basane pleine.

SUPPLÉMENT PERSAN 1901.

مثنوی معنوی. Le *Masnawi*, de Djalal ad-Din Roumi.

Exemplaire de luxe, décoré de frontispices en or et en cou-

leurs; quelques pages, dans le corps du volume, ont été refaites au xix^e siècle, dans une écriture qui cherche à imiter celle de l'original.

Nestalik persan, copié par Sidi 'Ali ibn Yousouf al-Turkistani, en Moharram 847 de l'hégire (mai 1443). 340 feuillets. 25 sur 16,5 centimètres. Reliure orientale en cuir.

SUPPLÉMENT PERSAN 1902.

Le même ouvrage.

Exemplaire de luxe, décoré de frontispices enluminés en or et en couleurs.

Neskhî persan, daté de l'année 1001 de l'hégire (1592). 277 feuillets 19,5 sur 12,5 centimètres. Reliure orientale en cuir noir.

SUPPLÉMENT PERSAN 1903.

Le même ouvrage.

Neskhî du xviii^e siècle. 369 feuillets. 33 sur 20 centimètres. Reliure en laque, datée de 1306 de l'hégire (1888-1889).

SUPPLÉMENT PERSAN 1904.

Le même ouvrage; les deux premiers livres; le premier livre est incomplet de ses 934 premiers vers.

Neskhî turc, copié à Konia, par le derviche Ibrahim, en 1106 de l'hégire (1694). 229 feuillets. 20 sur 14,5 centimètres. Demi-reliure.

SUPPLÉMENT PERSAN 1905.

Commentaire, sans titre, ni nom d'auteur, sur la préface du *Masnawî* de Djalal ad-Din Roumi; cet ouvrage sans importance a été composé pour un homme d'état turc.

Neskhî de la fin du xvii^e siècle. 40 feuillets. 16,5 sur 12 centimètres. Cartonnage.

SUPPLÉMENT PERSAN 1906.

منطق الطير. Traité, en vers masnawis, sur les stades de la voie mystique, par Farid ad-Din 'Attar.

Les premiers feuillets du manuscrit ont été refaits dans la Transoxiane, vers le milieu du xix^e siècle.

Nestalik persan, du milieu du xvi^e siècle. 150 feuillets. 22 sur 13,5 centimètres. Reliure boukhare signée Mohammad Sharif-i Sahhaf.

SUPPLÉMENT PERSAN 1907.

Le même ouvrage.

Nestalik boukhare, du milieu du xix^e siècle. 156 feuillets. 21,5 sur 12,5 centimètres. Reliure boukhare.

SUPPLÉMENT PERSAN 1908.

Recueil des œuvres de Sa'di, comprenant : la préface d'Ali ibn Ahmad ibn Abi Bakr, surnommé Bisoutoun; la préface de Sa'di; les cinq *madjlis*; la correspondance de Shams ad-Din Mohammad al-Djouwaïni avec Sa'di; le traité sur les conseils aux rois; l'interview de Sa'di avec Abagha; la lettre à Ankianou; l'histoire du malik Shams ad-Din; les *kasida* arabes, et toutes les pièces, à l'exception du *Boustan* et du *Goulistan*.

Nestalik indien, daté de Rabi' premier 1263 de l'hégire (février 1847). 589 feuillets. 31,5 sur 20 centimètres. Reliure en basane pleine.

SUPPLÉMENT PERSAN 1909.

Commentaire sur le poème mystique intitulé کَلَشی راز, de Sa'd ad-Din Mahmoud al-Shabistari.

Cet exemplaire est incomplet du commencement et de la fin.

Nestalik persan, du xviii^e siècle. 130 feuillets. 20 sur 10 centimètres. Demi-reliure.

SUPPLÉMENT PERSAN 1910.

Recueil des cinq poèmes d'Amir Khosrau Dahlavi: le *Matla^c al-anwar*, le *Khosrau ou Shirin*, le *Laila ou Madjnoun*, l'*Iskandar nama*, le *Hasht bihisht*.

Exemplaire de luxe, orné de frontispices en or et en couleurs, incomplet de son dernier feuillet.

Neskhî persan, de la seconde moitié du xvi^e siècle. 219 feuillets. 17 sur 11 centimètres. Reliure orientale en cuir.

SUPPLÉMENT PERSAN 1911.

Diwan de Hafiz.

Neskhî persan, copié en Djoumada premier 1010 de l'hégire (novembre 1601), par Ahmad ibn al-Hadjdj Rasoul, surnommé al-Raghibi al-Larandawi. 194 feuillets. 16,5 sur 10,5 centimètres. Cartonnage turc.

SUPPLÉMENT PERSAN 1912.

Le même ouvrage.

Nestalik indien, du xviii^e siècle. 183 feuillets. 21 sur 11,5 centimètres. Demi-reliure.

SUPPLÉMENT PERSAN 1913.

Le même ouvrage.

Nestalik de la fin du xviii^e siècle, copié dans la ville de Karabagh, qui dépend de Solaimaniyya. 170 feuillets. 15 sur 9 centimètres. Reliure persane en cuir rouge.

SUPPLÉMENT PERSAN 1914.

Le même ouvrage.

Manuscrit de luxe, orné d'encadrements en or et en couleurs.

Nestalik persan, tendant au shikasta, du commencement du xix^e siècle. 157 feuillets. 20,5 sur 12 centimètres. Reliure en laque peinte.

SUPPLÉMENT PERSAN 1915.

سبحة الابرار. L'un des masnawis du *Haft aurang* de Nour ad-Din 'Abd al-Rahman al-Djami.

Cet exemplaire contient la préface.

Nestalik turc, daté de Rabi' second 973 de l'hégire (novembre 1565). 84 feuillets. 18 sur 11 centimètres. Reliure turque en cuir estampé.

SUPPLÉMENT PERSAN 1916.

Le même ouvrage.

Manuscrit de luxe, orné d'un frontispice en or et en couleurs.

Nestalik persan, du xvii^e siècle. 128 feuillets. 19,5 sur 11,5 centimètres. Demi-reliure.

SUPPLÉMENT PERSAN 1917.

سلسلة الذهب. Le premier masnawi du *Haft aurang* de Nour ad-Din 'Abd al-Rahman al-Djami.

Nestalik persan, daté du mois de Djoumada premier 964 de l'hégire (mars 1557). 126 feuillets. 24 sur 14,5 centimètres. Cartonnage.

SUPPLÉMENT PERSAN 1918.

Le *خرد نامه اسکندر* et le *لیلی و مجنون*, deux des masnawis du *Haft aurang* de Nour ad-Din 'Abd al-Rahman al-Djami.

Manuscrit de luxe, orné de frontispices en or et en couleurs.

Neskhī persan, copié à Asfizar, par 'Abd Allah ibn Mohammad al-Abiwardi, en l'année 925 de l'hégire (1519). 85 feuillets. 25,5 sur 17,5 centimètres. Reliure orientale en cuir estampé et doré.

SUPPLÉMENT PERSAN 1919.

یوسف و زلیخا. Histoire de Yousouf et de Zoulaïkha, en vers masnawis, l'un des poèmes du *Haft aurang* de Nour ad-Din 'Abd al-Rahman al-Djami.

Exemplaire de luxe, orné de décorations et de belles peintures, qui ont malheureusement été très endommagées par l'humidité.

Neskhī persan, copié sur quatre colonnes, par Shah Mahmoud al-Nishapouri, en l'année 950 de l'hégire (1543). 55 feuillets. 24 sur 15,5 centimètres. Reliure indienne en cuir rouge.

SUPPLÉMENT PERSAN 1920.

Le même ouvrage.

Manuscrit de luxe, orné d'un frontispice en or et en couleurs et de peintures; le second feuillet a été refait par une mauvaise main de la fin du XIX^e siècle.

Neskhī persan, du dernier tiers du XVI^e siècle. 153 feuillets. 24 sur 14 centimètres. Reliure persane en cuir.

SUPPLÉMENT PERSAN 1921.

Le même ouvrage.

Nestalik persan, tournant au shikasta, copié en Radjab 1215 de l'hégire

(novembre 1800), par Sayyid Ahmad al-Hasani al-Hosaini al-Larandjani. 143 feuillets. 15 sur 9,5 centimètres. Reliure en cuir.

SUPPLÉMENT PERSAN 1922.

لیلی و مجنون. Histoire des amours de Laïla et de Madjnoun, en vers masnawis, par 'Abd Allah Hatifi.

Exemplaire orné de peintures indiennes médiocres et détériorées, copié pour Shah Nawaz Khan; l'exécution de ce manuscrit a coûté 140 roupies, 20 roupies pour le copiste et 120 roupies pour le peintre, à raison de 5 roupies par peinture.

Bon nestalik indien, copié à Lahore, en 1151 de l'hégire (1738). 103 feuillets. 18,5 sur 10,5 centimètres. Reliure indienne en cuir jaune.

SUPPLÉMENT PERSAN 1923.

تیمور نامه. Histoire de Témour Keurguen, en vers masnawis, par 'Abd Allah Hatifi.

Manuscrit de luxe d'une écriture parfaite, orné de frontispices en or et en couleurs.

Nestalik persan, copié à Hérat, en Sha'ban 988 de l'hégire (septembre 1580), par Mohammad Salih ibn Mahmoud. 193 feuillets. 28,5 sur 17 centimètres. Reliure boukhare du xix^e siècle.

SUPPLÉMENT PERSAN 1924.

Le même ouvrage.

Nestalik turc, de la fin du xvii^e siècle. 92 feuillets. 18 sur 11 centimètres. Reliure orientale en cuir noir.

SUPPLÉMENT PERSAN 1925.

Commentaire, par Hosain ibn Mo'in ad-Din al-Maibodi al-Tirmidzi, sur le recueil des poésies d'Ali ibn Abi Talib.

Neskhi persan, copié en Djoumada premier 1014 de l'hégire (septembre

1605), par Sayyid Mohammad. 400 feuillets. 24 sur 13,5 centimètres. Reliure persane en maroquin vert.

SUPPLÉMENT PERSAN 1926.

نل ودمي. Roman en vers de Nala et Damayanti, dédié à Akbar, par Faïzi, suivi de la خلاصة الخمسة, morceaux choisis dans les cinq poèmes de Nizami.

Nestalik indien médiocre, du XVIII^e siècle. 175 feuillets. 18 sur 10,5 centimètres. Reliure indienne en cuir rouge.

SUPPLÉMENT PERSAN 1927.

يوسف وزليخا. Histoire, en vers masnawis, de Yousouf et de Zoulaïkha, par Molla Nazim, fils de Shah Riza Sabzawari; ce masnawi, qui a été terminé en 1072 de l'hégire (1661), est dédié à Shah 'Abbas II; c'est une imitation du poème que Nour ad-Din 'Abd al-Rahman al-Djami écrivit sous ce même titre.

Manuscrit de luxe, orné de peintures et de décorations dans le style de l'Inde du Nord-Ouest, que l'on retrouve dans les manuscrits afghans; les peintures sont accompagnées d'une description en turk oriental.

Nestalik indien, daté de 1227 de l'hégire (1812). 309 feuillets. 21 sur 14 centimètres. Reliure en laque peinte.

SUPPLÉMENT PERSAN 1928.

Recueil de deux petits poèmes traitant de morale mystique, sans commencement ni fin.

Manuscrit de luxe orné de titres en or.

Nestalik persan, de la fin du XVI^e siècle. 94 feuillets. 21,5 sur 12 centimètres. Reliure moderne en laque décorée de fleurs.

SUPPLÉMENT PERSAN 1929.

جنگنامه حمزه بن عبد المطلب ou حمزه نامه. Histoire fabuleuse des exploits de Hamza, oncle du prophète Mohammad.

Ce manuscrit a appartenu à Mohl; il contient 70 des 360 histoires qui composent ce roman.

Nestalik indien, du XVIII^e siècle. 318 feuillets. 25 sur 17,5 centimètres. Reliure européenne en basane.

SUPPLÉMENT PERSAN 1930.

الفرج بعد الشدة. Traduction du recueil d'anecdotes de Abou 'Ali al-Mouhassin ibn Abil-Kasim 'Ali, surnommé al-kadi al-Tanoukhi, par Hosain ibn As'ad ibn Hosain al-Mouayyadi al-Dihistani.

Neskhi de la fin du XVII^e siècle. 322 feuillets. 25 sur 20 centimètres. Cartonnage turc.

SUPPLÉMENT PERSAN 1931.

قصۀ چهار درویش. Histoire des quatre derviches, attribuée à Khosrau Dahlawi.

Ce manuscrit est orné de peintures affreuses, dans le style kadjar; il porte le titre de کتاب کل وهرمز.

Nestalik, tendant au shikasta, copié à Isfahan, par Mohammad 'Ali ibn Mirza Hadi Adhashi (?), en 1259 de l'hégire (1843). 214 feuillets. 29 sur 19 centimètres. Reliure persane en cuir.

SUPPLÉMENT PERSAN 1932.

طوطی نامه. Le «livre du perroquet», traduction de contes indiens, remaniée par Ziya ad-Din Nakhshabi, terminée en 730 de l'hégire (1329).

Nestalik indien du XVIII^e siècle. 352 feuillets. 23,5 sur 14 centimètres. Reliure en demi-basane estampée.

SUPPLÉMENT PERSAN 1933.

Le même ouvrage.

Nestalik indien, copié par le shaikh Ghiyas ad-Din, dans la ville d'Astina, au

mois de Rabi' premier de la 41^e année du règne d'Aurangzib (1699). 394 feuillets. 23 sur 13 centimètres. Reliure indienne.

SUPPLÉMENT PERSAN 1934.

Le même ouvrage.

Nestalik indien, copié sur papier grossier, au xviii^e siècle. 177 feuillets. 27 sur 16 centimètres. Reliure en cuir.

SUPPLÉMENT PERSAN 1935.

Le même ouvrage.

Nestalik indien du xviii^e siècle. 167 feuillets. 24 sur 13 centimètres. Demi-reliure.

SUPPLÉMENT PERSAN 1936.

نکارتان. Recueil d'anecdotes morales, en prose et en vers, réparties en sept chapitres, formant un traité d'éthique, par Mo'in ad-Din al-Djouwaïni, qui le composa sous le règne du sultan mongol Abou Sa'ïd Bahadour Khan.

Nestalik persan, daté de Safar 1019 de l'hégire (mai 1610). 334 feuillets. 22 sur 13,5 centimètres. Reliure orientale en cuir.

SUPPLÉMENT PERSAN 1937.

بهارستان. Recueil d'anecdotes morales, par Nour ad-Din 'Abd ar-Rahman al-Djami.

Cet exemplaire est incomplet d'un feuillet au commencement.

Nesghi turc, daté de 965 de l'hégire (1557), ce qui est vraisemblablement la date de l'exemplaire sur lequel ce manuscrit a été copié, car le papier est plutôt de la fin du xvii^e siècle, ou même du xviii^e. 99 feuillets. 15,5 sur 10,5 centimètres. Cartonnage turc.

SUPPLÉMENT PERSAN 1938.

عبار دانش. Recension en persan du livre de Kalila et Dimna, par Aboul-Fazl ibn Moubarak, vizir d'Akbar.

Nestalik indien, du xix^e siècle. 331 feuillets. 22 sur 12,5 centimètres. Reliure orientale.

SUPPLÉMENT PERSAN 1939.

بهار دانش. Recueil de contes, qui ont pour base le roman des amours de Djihandar Sultan et de Bahrawar Banou, par Shaikh 'Inayat Allah.

Nestalik indien, daté du mois de Shawwal 1297 de l'hégire (octobre 1812). 313 feuillets. 23,5 sur 15 centimètres. Demi-reliure.

SUPPLÉMENT PERSAN 1940.

محبوب القلوب. Recueil de contes et d'histoires morales, composé par Barkhourdar ibn Mahmoud Turkoman, surnommé al-Moumtaz al-Farahi, dans le premier tiers du xii^e siècle de l'hégire.

Nestalik persan, du milieu du xix^e siècle. 513 feuillets. 20,5 sur 13,5 centimètres. Reliure persane en cuir jaune.

SUPPLÉMENT PERSAN 1941.

کتاب جامع الحکایات. Recueil d'anecdotes en prose, sans nom d'auteur; la première est celle du roi sassanide Kobad, de sa favorite Dilaram, de Bouzourdjmihr, et de Bakhtdjamal; la seconde, celle de Salim-i Wasithi et de Hadjdadj; la troisième, celle de Saïf al-Moulouk et de Badi' al-Djamal; on y

trouve ensuite l'histoire de Mani, des extraits du *Bahar-i danish* (fol. 184), des proverbes rangés alphabétiquement (fol. 267), etc.

Neskhî persan, copié sur des feuilles de papier bleu au xix^e siècle. 298 feuillets. 34 sur 21 centimètres. Reliure orientale en cuir.

SUPPLÉMENT PERSAN 1942.

Recueil de traités en arabe et en persan, comprenant : un traité anonyme et sans titre, en persan, dans lequel il est parlé du papier, et de sa fabrication, dont l'invention est attribuée à Djamshid, avec d'autres absurdités du même ordre; un opuscule, également anonyme et sans titre, sur la prière, l'ablution, etc., en persan; le کتاب روضة اللیل, ou خارستان, traité en persan, sur la discipline mystique, par le shaikh Madjd ad-Din Khafi, qui le composa en l'année 733 de l'hégire (1332); un traité sur les préceptes fondamentaux de la religion musulmane عقائد, qui, d'après l'annotation d'un lecteur, est l'œuvre d'un certain Molla Ahmad, en arabe; le کتاب اللباب, recueil de traditions prophétiques, traduites en langue persane, par Mohammad, (fils de) Mahmoud, dont le nom n'est pas indiqué dans le présent exemplaire, comprenant 40 chapitres, qui contiennent chacun 10 traditions relatives à un même objet; cet ouvrage est incomplet de la fin; un autre exemplaire, dans lequel le nom de l'auteur est indiqué, s'en trouve sous le n^o 1353 du Supplément turc.

Neskhî boukhare, du milieu du xix^e siècle. 122 feuillets. 20,5 sur 12 centimètres. Reliure boukhare.

SUPPLÉMENT PERSAN 1943.

Recueil de traités en langues persane et arabe, comprenant : un opuscule sur la médecine, se continuant par des formules de

charmes et d'incantations; un opuscule sur les vertus de la sou-rate *الم تر كيف*; le commencement d'un opuscule arabe sur les *'ibadat*; un traité en arabe, sans titre ni nom d'auteur, par Loutf Allah al-Nasafi al-Kaïdani, sur les cinq *ahkam*, les *sounna* et les *makrouhat* (cf. Arabe 6344), divisé en 8 petits chapitres; un recueil de quatrains persans, sans titre ni nom d'auteur, dont la copie est incomplète de la fin; l'histoire en persan des sept vizirs, et en particulier, du vizir qui sauve un jeune prince des ruses d'une femme; l'histoire de Mahomet et du diable, etc.; un traité de philosophie, de morale et d'eschatologie, en prose et en vers, en persan, sans titre, composé en 1234 de l'hégire (1818-1819), par Haïdar Mohammad ibn Shaïkh Yadigar, de Nourabad, près Balkh, descendant de Mohammad Yasawi, et, par conséquent, de Mohammad, fils de la Hanafite; un fragment du diwan de Mirza 'Abd al-Kadir Bidil.

Neskhî et nestalik boukhares, du milieu du xix^e siècle. 206 feuillets. 21,5 sur 13 centimètres. Reliure boukhare.

SUPPLÉMENT PERSAN 1944.

Recueil d'ouvrages et d'opuscules littéraires écrits aux Indes, dont la première partie est formée d'extraits des œuvres de Nasira-i Hamadhani, c'est-à-dire de Khwadja Nasir ad-Din ibn Khwadja Mahmoud-i Hamadhani : la préface de ses compositions poétiques; celle de son Diwan; la préface de son *لعل قطبی*; une lettre qu'il écrivit à Mirza Mohammad 'Ali, pour lui demander un astrolabe; une autre qu'il adressa à Shaïkh Mohammad Khatoun (*sic*), pour lui demander des lunettes; à Mir Mouzaffar Kashi; à Mohammad Hadi Dildak Rizaï Dabili; à Mouzaffar Hosain Kashi; sa préface du commentaire du Diwan d'Anwari, suivie de la copie de billets qu'il adressa à plusieurs personnes; la préface des œuvres de Shaïkh Mohammad al-Djourdjani al-Djahrami, également suivie de lettres, dont l'une

est adressée à Molla Mahmoud Guilani Randi, gendre de Hakim 'Ali; l'avertissement, composé par Nasira, pour le commentaire du Diwan d'Anwari, qui fut composé par Shaikh Aboul-Hasan Farahani, que Thahir Nasirabadi cite dans son *Tadzkira*, vers 1089 de l'hégire (1678), comme son contemporain; trois préfaces pour des albums de vers بیاض; la dernière est datée du mois de Moharram 1018 (avril 1609), et l'auteur s'y nomme Mohammad, connu sous le nom d'al-Nasir(a); une description d'Isfahan, qui commence par: چه گویم از صفای صفهان; و نوازهت این ساحت جنت نشان اگر حور عین این نکار خامه را دیدی; la postface du Diwan de Nasira; la préface de la « Branche d'arbre bénie » رسالة شجره مبارکه, qui commence par: ارض مقدس; جد الهی که مهبط انوار تجلیات نا متناهی است نه آن وادی...; une autre préface d'un recueil de vers بیاض, au cours de laquelle Nasira cite le *Houlal-i moutarraz*, le tout mélangé de lettres et de billets. Les extraits de Nasira sont suivis d'opuscules rédigés par Zohouri, dans un style presque aussi incompréhensible: la préface du *Khan-i Khalil* خوان خلیل; la préface du *Goulzar-i Ibrahim* گلزار ابراهیم, traité écrit en l'honneur d'Ibrahim 'Adilshah; la préface du *Nauras* نورس, traité de musique, écrit par Ibrahim 'Adilshah (voir le numéro 1945); on y trouve ensuite la وصف مجموعه حسن خداداد شیراز بهشت بنیاد که بزبان قلم نسخه جامعه فصاحت کستری حضرت سیادت و نجابت پناه افادت و افاضت دستگاه میر محمد اسمعیل شوستوی... آمده, description d'un recueil de pièces de Hasan Khodadad de Shiraz, calligraphiées par Mir Mohammad, fils d'Isma'il Shoustari; une lettre écrite par le poète Zohouri à Aboul-Fazl ibn Moubarak, vizir d'Akbar; le وقائع سفر دکن, journal du siège d'Haïdarabad, par Aurangzib, empereur de l'Hindoustan, dans la troisième année de son règne, écrit en prose mêlée de vers, par Ni'mat Khan 'Ali, qui accompagna le souverain timouride

au cours de cette expédition; cet opuscule est également intitulé :
 وقائع نجات خان عالی.

Nestalik turc, du commencement du xviii^e siècle. 109 feuillets. 20,5 sur 11,5 centimètres. Reliure turque en cuir brun estampé et doré.

SUPPLÉMENT PERSAN 1945.

Recueil contenant : le سراج المنير, traité de morale, par Mir Mohammad Sharif, fils de Shams ad-Din; ce traité, composé à l'imitation du *Goulistan* de Sa'di et des *Lawa'ih* de Djami, est divisé en vingt sections, intitulées *lam'a*, dont chacune se termine par une anecdote; les préfaces du *Nauras* et du *Goulzar-i Ibrahim* (voir le numéro précédent).

Nestalik indien, daté de [10]18 de l'hégire (1609). 103 feuillets. 21 sur 11,5 centimètres. Cartonnage.

SUPPLÉMENT TURC 1309.

Commentaire sur le traité de Mohammad ibn Pir 'Ali, surnommé Birguévi, ou Birguéli, intitulé وصيت, qui traite des fondements de la religion musulmane, par le shaikh 'Ali al-Sadri al-Kounawi, le tout en langue turque; la *Wasiyya* a été terminée en 970 de l'hégire (1562), le commentaire, vers 1114 (1702).

Neskhi turc à encadrements en or, copié en Safar 1198 de l'hégire (janvier 1784). 202 feuillets. 17 sur 11 centimètres. Reliure orientale en cuir estampé.

SUPPLÉMENT TURC 1310.

Recueil de traités relatifs à la religion musulmane, en langue turque, comprenant : un ouvrage, sans titre, ni nom d'auteur, sur les dogmes de la foi et de la morale musulmanes; un

opuscule, sans titre, ni nom d'auteur, sur la religion musulmane, contenant un certain nombre d'anecdotes sur les saints personnages de l'Islam; un catéchisme anonyme, par demandes et réponses; les instructions données par le Prophète à sa fille Fatima; des questions sur la religion, qui furent posées au Prophète, avec les réponses qu'il y fit.

Nesghi vocalisé du XVIII^e siècle (d'après une note en allemand, écrite sur l'un des plats de la reliure, ce volume serait du XIII^e siècle [sic]). 305 feuillets. 15 sur 10 centimètres. Reliure allemande ou espagnole, d'un travail médiocre, en basane pleine, portant au dos *Biblia Arabica*.

SUPPLÉMENT TURC 1311.

قانون نامه جدید. Recueil de lois concernant la possession des terres, les impôts, les fiefs militaires, par Abous-So'oud Mohammad ibn Mohammad al-'Imadi, mufti sous les règnes de Solaïman et de Salim II. On y trouve des fetwas d'autres muftis, de Ahmad ibn Kamal, Mohammad Bahaï, Yahya Éfendi, etc.

Une table des matières se trouve en tête du manuscrit, et renvoie à sa pagination orientale.

Nestalik turc, copié en Moharram 1084 de l'hégire (avril 1673), à Constantinople. 70 feuillets. 20 sur 12 centimètres. Reliure turque en cuir estampé et doré.

COMPTES RENDUS.

G. DEMORGNY. *LA QUESTION PERSANE ET LA GUERRE. Les accords anglo-russo-persans de 1907 et 1912. L'influence française et l'effort allemand en Perse. Avec une carte de Perse.* — Paris 1916, à la librairie du Recueil Sirey; 1 vol. pet. in-8° carré; x-304-42-3 pages.

Sans le vouloir, et tout en restant neutre, la Perse a été entraînée dans la guerre; personne ne la lui fait, elle ne la fait à personne, mais des batailles se livrent sur son territoire, envahi à la fois par le nord-ouest et le sud-ouest. Sa propre gendarmerie, exercée et encadrée par des officiers suédois que désavoue le gouvernement de Stockholm, s'est révoltée contre elle et s'est jointe aux tribus kurdes pour soutenir les troupes ottomanes commandées par des Allemands. Pour le vieil Iran, l'instant est tragique : on ne saurait prévoir la situation qu'il trouvera à la cessation des hostilités, mais il ne peut y contribuer en aucune façon; il a les mains liées par son incurie incorrigible.

Dès la signature de la convention du 30 août 1907, qui mettait fin, par une entente mutuelle, aux longs différends de la Russie et de l'Angleterre, une violente campagne de presse montra quelles étaient les intentions de l'Allemagne. Elle avait pris pied dans le pays par la création, à Téhéran, d'un collège d'instruction secondaire, fortement subventionné; elle pouvait compter sur l'appui d'une partie de la population qui, voyant l'État solidement pris dans l'étau de l'ours et de la baleine, s'imaginait qu'en s'appuyant sur une tierce puissance il pouvait résister à cette double pression. En même temps des géographes, des prospecteurs et des financiers étudiaient la Perse, sa configuration et ses ressources; les usines chimiques encombraient les marchés des couleurs d'aniline et autres dérivés destinés à détruire en peu de temps l'industrie nationale par excellence, celle des tapis; les jardins étaient envahis par ces petits kobolds barbus pour lesquels les Orientaux manifestent une étrange prédilection. La prolongation du chemin de fer de Bagdad par un embranchement sur Khâniqîn était destinée à faciliter l'envahissement, commercial d'abord, politique ensuite, par nos entrepreneurs ennemis.

En ce qui concerne la révolution persane et les événements qui l'ont suivie, le nouveau volume de M. Demorgny contient des renseignements précieux, ceux d'un témoin qui a vu le pays et a pu se renseigner à bonne source. Il forme le complément nécessaire de ses précédents travaux, signalés aux lecteurs de ce recueil lors de leur apparition. On doit espérer qu'à la paix l'auteur reprendra ses fonctions de jurisconsulte et de professeur de droit à Téhéran, au plus grand profit de la Perse, qu'il s'agit d'organiser, et de la France, qui doit reprendre avec son ancienne cliente des rapports plus étroits que par le passé.

CL. HUART.

M. NEHLIL, directeur de l'École supérieure de langue arabe et de dialectes berbères de Rabat. *LETTRES CHÉRIFIENNES* (128 documents reproduits en fac-similé), 1^{re} partie. Textes. — Paris, E. Guilmoto, s. d. [1915]; 1 vol. pet. in-4°, non paginé.

C'est à la photographie que nous devons les belles reproductions des lettres officielles émanées de la chancellerie des sultans du Maroc que vient de publier M. Nehlil, à l'usage des arabisants, des interprètes et des savants qu'intéresse «l'histoire du Maroc dans sa phase contemporaine». Ces cent vingt-huit documents, provenant en grande partie des archives particulières de la famille Bargach — le Makhzen ne possède pas d'archives officielles — embrassent, en effet, une période qui s'étend de 1269 de l'hégire (1853) à 1332 (1914) et comprend les règnes des sultans Mouley Moḥammed ben 'Abd-er-Raḥman, Mouley el-Ḥasan son fils, le fils de ce dernier Mouley 'Abd-el-'Aziz, Mouley 'Abd-el-Ḥafīzh, fils d'el-Ḥasan et oncle du précédent, et enfin son frère Mouley Yōūsef, le sultan actuel. La dynastie est chérifienne, c'est-à-dire qu'elle descend en droite ligne du prophète par le mariage de sa fille Fâtīma avec 'Alī ben Abī-Tālib; ce sont des Alides, mais ils ne sont plus protestataires, ils ont reconnu la légitimité de la dévolution du pouvoir au 1^{er} siècle de l'hégire: voir le grand sceau de Mouley Moḥammed avec la figure conventionnelle du sceau de Salomon et les noms des quatre khalifes orthodoxes en exergue, en tête des numéros XXI, XXIII, XXIV, XXVII et XXIX.

Les traditions de la chancellerie du Makhzen nous reportent au lointain moyen âge. Alors que l'Orient, soumis en ce qui concerne les arts à l'hégémonie intellectuelle de Byzance remplacée d'assez bonne heure par celle de la Perse, voyait la calligraphie se développer et évoluer avec une singulière rapidité (surtout à partir du x^v siècle), le Maghreb

restait toujours avec son koufique cursif, devenu lui aussi calligraphique dans les manuscrits de l'Espagne musulmane. Ces documents officiels du Makhzen marocain sont de belle écriture, aisément lisible autant que peut l'être l'arabe, avec l'incertitude de ses points diacritiques. Comme pièce particulièrement soignée, on admirera le n° XLIX; c'est le texte officiel du décret du sultan portant ratification de la convention signée à Madrid le 3 juillet 1880, en reproduction photo-lithographique.

On saura le plus grand gré à M. Nehlil d'avoir distrait quelques instants des rares loisirs que lui laissent les fonctions qu'il remplit à la satisfaction de tous, pour donner aux arabisants de tout ordre un ensemble remarquable de documents authentiques qui, sans lui, auraient passé de longues années dans le secret des papiers de famille, sans paraître au grand jour de la publicité.

CL. HUART.

ḤAMD-ALLĀH MUSTAWFĪ OF QAZWĪN. *THE GEOGRAPHICAL PART OF THE NUZHAT-AL-QULŪB*, edited by G. Le Strange (*Gibb Memorial Series*, vol. XXIII). — Leyde et Londres, E. J. Brill et Luzac, 1915; 1 vol. in-8°, xvii-378 pages.

Nul n'était mieux préparé que M. Guy Le Strange pour nous donner une édition critique de la partie géographique du *Nozhat al-Qoloub* de Ḥamd-Allah Mustawfi, ouvrage composé en 740 de l'hégire (1340); ses travaux antérieurs sont bien connus, et son résumé des géographes arabes et persans, *Lands of the Eastern Caliphate*, est sur la table de tous les orientalistes qui ont fait de la Perse leur étude de prédilection. Malheureusement un accident a failli priver de la vue, en octobre 1912, le savant auteur; et bien que sa santé soit actuellement meilleure, il a dû s'adresser au concours obligeant de M. E. G. Browne pour corriger les épreuves de la seconde moitié de l'ouvrage.

Le *Nozhat* a été lithographié à Bombay en 1311 (1894), mais les éditions faites en Orient sont, on le sait de reste, une reproduction souvent très peu fidèle d'un seul manuscrit. La troisième partie, réservée à la géographie, et où se rencontre une multitude de noms que l'on chercherait en vain ailleurs, vient simplement en concurrence avec les autres manuscrits dont il a fallu se servir. Ceux-ci sont assez nombreux; on a eu recours aux suivants : cinq au British Museum, cinq à la Bodléienne, trois à la bibliothèque de l'Université de Cambridge, et un à celle de Vienne, sans compter la demi-douzaine que possède la Bibliothèque nationale, qui ont tous été examinés; c'est parmi ces derniers que M. Le Strange a rencontré sa principale autorité, le n° 139 de l'ancien

fonds, provenant de Colbert, copié en 853 (1449), un peu plus d'un siècle après l'époque où Hamd-allah écrivait. Deux autres manuscrits; beaucoup plus modernes, ont été envoyés de Perse par M. G. Grahame, consul général d'Angleterre à Ispahan (le plus ancien paraît remonter au xvi^e siècle) et sont conservés maintenant à Cambridge. Malgré ce secours, il reste encore bien des incertitudes pour l'établissement du texte. Un exemple topique est fourni par la description de l'Asie Mineure. Il semblerait, au premier abord, que le *Djihân-numâ* de Hadji-Khalfa, ouvrage turc bien connu, incunable de l'imprimerie de Constantinople, assez développé pour ce qui concerne l'Anatolie, pût offrir un précieux secours, d'autant plus que le polygraphe ottoman s'est fréquemment servi du traité de l'historien persan; mais pour cette partie, il ne l'a pas utilisé; il la décrit comme elle existait de son temps, au xvii^e siècle, alors que la nomenclature ottomane des noms de lieu avait complètement remplacé celle des Seldjoukides.

Hamd-allah semble avoir possédé une connaissance insuffisante de l'arabe; quand il cite Qazwîni, son compatriote, il l'abrège et le trahit en le traduisant; le même accident est arrivé à Ibn-Khordâdhbeh et à Ibn-Hauqal. C'est incroyable, mais pourtant certain: M. Le Strange indique les passages mal compris. Pour l'Asie Mineure, l'éditeur est amené à penser que Mustaufi a dû se servir de listes de revenus qu'il avait entre les mains à raison de ses fonctions officielles de contrôleur des finances; la vérification des noms étant impossible à raison du silence des autres sources, il en résulte qu'un tiers à peu près de la nomenclature n'a pu être identifiée avec certitude.

Il serait du plus mauvais goût, étant donné les circonstances délicates où s'est trouvé l'éditeur, de lui faire des reproches à propos des nombreuses fautes d'impression qui émaillent le texte, et qui d'ailleurs, étant insignifiantes, n'enlèvent rien à la compréhension du sens; c'est ainsi qu'on rétablira aisément آهوان «des gazelles [d'or]⁽¹⁾» au lieu de اهوان (p. 4, l. 3), ستونهاى سنگين «de pesantes colonnes» au lieu de ستونها سنگين (p. 7, l. 1), دينار au lieu de دينار (même page, l. 8), كردند au lieu de كردند (même page, l. 16), معجزة «miracle» au lieu de معجزة (p. 8, l. 12), پيش au lieu de پيش (même page, l. 19), et de même پس au lieu de پيش (p. 236, l. 3), فرسك au lieu de فرسك (neuf fois à la page 9, l. 15 et suiv.), ذراع au lieu de ذراع (p. 12, l. 6). Il est

(1) Deux pages plus loin, la graphie est correcte (p. 6, l. 1), mais les gazelles sont d'argent; inconséquence de l'auteur, sur laquelle on aurait pu attirer l'attention.

inutile de continuer. Ce qui est plus grave, c'est qu'on a cru devoir respecter les plus fâcheuses habitudes des copistes modernes; c'est ainsi que nous avons, p. 3, l. 3: خواست pour خاست «il s'est levé»; p. 8, l. 7 et 9: گذارند... نماز où il faut lire évidemment گزارند, car on dit نماز گزاردن «faire la prière»; گذاشتن «laisser» voudrait dire juste le contraire. P. 7, l. 20, نایله est la forme usuelle, attestée d'ailleurs en arabe et indiquée dans les variantes; c'est la bonne leçon, non ناهله. P. 11, l. 22, كوه اُحد aurait gagné à être vocalisé كوه اُحَد.

P. 18, n. 2, il n'y a pas à remplacer dans le texte Nācira, nom arabe de Nazareth, par Bethléem; le texte deviendrait inintelligible, puisqu'il énonce une ligne plus bas que c'est du nom de Nazareth que vient l'expression *naḡrānī* désignant les chrétiens; il n'y avait qu'à constater une bévue du *Ḥowar el-aḡālim* d'Abou-Zéïd el-Balkhī que Ḥamd-allah n'a pas su corriger; car c'est bien Bethléem qui est à peine à deux parasanges de Jérusalem (en réalité 1 heure 20 minutes), mais non Nazareth.

P. 80 et suiv. Est-ce que les manuscrits, ordinairement si défectueux, donnent چیچست = *čēčast* pour le nom du lac d'Ourmia, le même qu'il porte dans l'Avesta, *Čaēčusta*? Ils seraient alors bien supérieurs à ceux du *Chāh-nāmē* de Firdausi, qui répètent la mauvaise leçon خنجست *Khandjast*, et encore plus au *Lexicon Šāhnāmianum* d'Abd-el-Qādir de Baghdad (éd. Salemann, n° 702), qui lit Djabkhiht (cf. P. Horn dans la *Zeitschrift d. deutsch. Morgenl. Gesellschaft*, t. XLIX, 1895, p. 731, et J. Darmesteter, *Études iraniennes*, t. II, p. 180). — P. 85, note. La construction même de la phrase citée en dialecte de Tébriz indique que ce ne peut être un «old Adharbāyjānī Turkī»; il s'agit d'un dialecte iranien; on ne parlait pas encore, au début du xiv^e siècle, ture-azéri à Tébriz. — P. 94, l. 7. Il faut répéter deux fois le mot برده بودند: وارژانجا برده برده بودند «Ils en avaient enlevé des esclaves». Comparer les deux lignes suivantes. A la ligne 18, effacer بی et comparer p. 95, l. 1. — P. 96, l. 1. Lire sûrement اناطاليه *Adalia* au lieu de اناطاكيه *Antioche*; cette confusion est fréquente dans les manuscrits.

P. 120, l. 15 (comparer p. 132, l. 11). L'éditeur a imprimé شنکوان comme étant, avec les variantes شنکوان, شنکوان en note, le nom de la troisième forteresse dominant le site de Persépolis (Iṭtakhr) qui servit de prison d'État au moyen âge. Il ignore que l'auteur de ces lignes a établi, d'après un texte arabe, la véritable leçon, qui est اشکنوان *Ochkonwān* (voir l'Ode arabe d'*Ochkonwān* dans la *Revue sémitique* de 1895).

P. 233, l. 8. La leçon كيكالوس n'est pas meilleure que les autres, puisqu'il faut lire Langabâlôts, île du groupe des Nicobar; voir G. Ferrand, *Relations de voyages et textes géographiques*, t. I, p. 26, n. 8.

M. Le Strange nous promet éventuellement — si l'état des finances du *Gibb Memorial Trust* le permet — une traduction avec notes qu'il a eu l'occasion d'écrire tout en préparant le texte persan pour l'impression. Personne ne doutera que l'occasion ne soit prochaine d'utiliser la géographie de Hamd-allah Mustaufi comme elle le mérite, non seulement dans le cercle assez étroit des iranisans, mais encore dans celui plus étendu des historiens et des géographes que préoccupe l'état de l'Asie antérieure avant et après l'invasion mongole.

Cl. HUART.

CHRONIQUE

ET NOTES BIBLIOGRAPHIQUES.

PÉRIODIQUES.

The Asiatic Review, August 1916 :

W. E. CARLES. Some Pages in the History of Shanghai. — F. P. MARCHANT. Bohemia : her Story and her Claims. — H. MARSH. Famine Protection Works in British Bundelkund. — H. KELWAY-BAMBER. Thirty-five years in Indian Railway Development. — H. M. LÉON. The past, present and future of Israel. — L. TYRRELL. Reminiscences of the Indian Mutiny and Afghanistan.

October :

E. H. PARKER. The Floundering of China. — H. W. BELL. Thoughts about India. — O. BAINBRIDGE. The Roumanians at home and at war. — V. R. SAVITCH. Pan-Slavism and Yougo-Slavism. — T. W. DUNN. Education in East and West.

Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient, vol. XV, n° 3 :

F. PERI. Un conte hindou au Japon. — A.-L.-M. BONIFACY. La fête Tày du Hô-bô. — G. CORDIER. Le musée de Yunnan-fou. — G. COEDÈS. Note sur les ouvrages pâlis composés en pays thai. — Dr. PANNETIER. Sentences et proverbes cambodgiens.

Journal and Proceedings of the Asiatic Society of Bengal, 1916, No. 1 :

RAI MONMOHAN CHAKRAVARTI, BAHADUR. On the Genuineness of the Eighth Canto of the Poem Kumara-Sambhavam. — BIMALA CHARAN

LAW. Taxila as a Seat of Learning in the Pali Literature. — S. KUMAR. A Note on the Bengal School of Artists. — RAI MONMOHAN CHAKRAVARTI, BAHADUR. Notes on the Geography of Orissa in the Sixteenth Century.

No. 2 :

Proceedings for January-June 1916.

No. 3 :

DR. L. P. TESSITORI. A Progress Report on the Preliminary Work done during the year 1915 in connection with the Proposed Bardic and Historical Survey of Rajputana. — SARAT CHANDRA MITRA. Demon-Cultus in Mundāri Children's Games.

No. 4 :

BAINI PARSHAD. The Seasonal Conditions governing the Pond Life in the Punjab. — DAVASAMDUP. A Tibetan Funeral Prayer. — KHAN SAHIB MAULAVI ABDUL MUQTADIR. Notes on a unique History of Herat, discovered in the Buhar Collection of MSS. in the Imperial Library, Calcutta. H. D. GRAVES LAW. Some more Quatrains of Abū Sa'id bin Abī'l Khair, edited with a translation and notes.

No. 5 :

REV. H. HOSTEN. Some old Records of the Madras Army (1757-1759). — H. BEVERIDGE. Note on the Ta'rīkh Salāṭīn Afāghīnah.

Journal of the American Oriental Society, vol. XXXVI, Part II :

J. B. NIES. A Net Cylinder of Entemena. — S. LANGDON. Critical Notes upon the Epic of Paradise. — J. MORGENSTERN. The Bones of the Paschal Lamb. — I. M. CASANOWICZ. Jewish Amulets in the United States National Museum. — L. DOMINIAN. The Geographical Foundation of Turkey's World Relation. — C. E. CONANT. Indonesian *l* in Philippine Languages. — F. EDGERTON. Sources of the Philosophy of the Upaniṣads. — T. MICHELSON. Asokan Notes. — H. S. GELMAN. Adhi $\sqrt{\text{brū}}$ and adhi $\sqrt{\text{vac}}$ in the Veda. — W. F. ALBRIGHT. The Eighth Campaign of Sargon.

Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society, vol. XXIV, No. 2 :

JIVANJI JAMSHEDJI MODI. The Ancient History of the Suez Canal from the times of the Ancient Egyptian Kings. — Dr. Harold H. MANN and

S. R. PARANJPE. The Hot Spring of the Ratnagiri District. — G. K. NARIMAN. Hamza Ispahani. — C. V. VAIDYA. Harsha and his Times. — V. RANGACHARI. The Life and Times of Sri-Vēdānta-Dēśika. — JIVANJI JAMSHEDJI MODI. Anquetil Du Perron of Paris : India as seen by him (1755-60). — K. N. DIKSHIT. A Note on some rare Coins in the Cabinet of the Bombay Branch Royal Asiatic Society. — JIVANJI JAMSHEDJI MODI. Anquetil Du Perron of Paris and Dastur Darab of Surat.

Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, July 1916 :

D. L. R. LORIMER. Notes on the Gabri Dialect of Modern Persian. — R. GRANT BROWN. The Lady of the Weir. — E. C. SPOONER. The Fravashi of Gautama. — A. MINGANA. Devil-Worshippers : their Beliefs and their Sacred Books. — V. A. SMITH. The Death of Hēmū in 1556, after the Battle of Pānīpat.

Miscellaneous Communications. F. E. PARGITER. Map of the Earth; — An Indian Game : Heaven or Hell. — A. B. KEITH. M. Reinach's Theory of Sacrifice; — The Indian Day. — J. F. FLEET. The Indian Day; — Prati-Śravaṇa-pūrvāṇi Nakshatrāṇi. — A. C. WOOLNER. Ayasa = Asya. — R. P. DEWHURST. Sanskrit Grammatical Note. — J. F. FLEET. Archaeological Work in Hyderabad, Deccan.

October :

G. GRIERSON. On the Śārādā Alphabet. — A. F. R. HOERNLE. The Sutta Nipāta in a Sanskrit Version from Eastern Turkestan. — L. DE LA VALLÉE POUSSIN and F. W. THOMAS. A Nepalese Vajra. — L. C. HOPKINS. The Chinese Numerals and their Notational Systems. — W. P. YETTS. The Eight Immortals. — J. F. FLEET. Śālivāhana and the Śaka Era.

Miscellaneous Communications. W. RIDGEWAY. Theory of the Origin of the Indian Drama; a Reply. — J. KENNEDY. Some Notes on the *Periplus* of the Erythraean Sea. — L. RICE. The New Aśoka Edict at Maski. — A. J. WENSINCK. Proposed Alphabetical Index to Arabic Books of Tradition.

Le Monde oriental, vol. X, fasc. 2 :

P. LEANDER. Aus 'Abū 'Abdallāh az-Zubair bin 'Abī Bakkār's Muwaf-faḡijāt. — J. KOLMODIN. Sur la date du manuscrit éthiopien d'Abbadie 105.

The Moslem World, October 1916 :

Editorial : The Arab and the Turk. — M. L. JOHNSTON. What the Faith of a Moslem Woman lacks. — H. T. GARDINER. Source and Character of Oriental Music. — A Resident : Bhopal as a Moslem Centre. — S. M. ZWEMER. The Familiar Spirit or Qarina. — W. M. PATTON. Spiritual Guidance in Islam. — R. W. KILGOUR. Arabic Versions of the Bible. — J. L. BARTON. A Mohammedan Imam's Discovery of Christ. — D. BAKKER. Sin and Grace in Mohammedanism. — M. F. WADJI. A Twentieth Century View of Christ. — L. B. JUREIDINI. The Miracles of Ali Dinar of Darfur. — J. D. FRAME. Medicine in Persia.

Rivista degli Studi orientali, vol. VII, fasc. 1 :

H. LAMMENS. Mo'awia II ou le dernier des Sofianides. — E. GRIFFINI. Lista dei manoscritti arabi, nuovo fondo, della Biblioteca Ambrosiana di Milano (*suite*). — G. FURLANI. Contributi alla storia della filosofia greca in Oriente. Testi siriaci. — W. FÖRTSCH. Sumerische Wirtschaftstexte. — B. FERRARIO. Note di fonologia somala. — A. BALLINI. Ekkārasamaṇi Aṅgaṃ Vivāgasuṃ (*suite*). — C. PUINI. Interpretazione buddista di vecchi testi taoisti.

Bollettino. G. FARINA. Egitto. Antico egiziano (*suite*).

T'oung Pao, Octobre 1915 :

W. ROCKHILL. Notes on the relations and trade of China with the Eastern Archipelago and the coasts of the Indian Ocean during the fourteenth century. Part IV. — L. GILES. A Census of Tun-huang. — G. MATHIEU. Le système musical. — H. CORDIER. Mélanges géographiques et historiques. — B. LAUFER. Burning-lenses in India.

Le gérant :

L. FINOT.

JOURNAL ASIATIQUE.

NOVEMBRE-DÉCEMBRE 1916.

INVENTAIRE

DE

LA COLLECTION DE MANUSCRITS MUSULMANS

DE M. DECOURDEMANCHE,

PAR

E. BLOCHET.

(FIN.)

SUPPLÉMENT TURC 1312.

ساعات نامه. Traité, par Hibat Allah ibn Ibrahim, sur les heures de la nuit, les légendes des prophètes qui sont en rapport avec ces heures, les actions des anges et des démons dans chacune d'elles, avec la promesse des récompenses qui attendent les fidèles pour les prières qu'ils y récitent. La seconde partie de cet ouvrage de superstition populaire est consacrée aux heures du paradis, au sort des âmes après la mort, et au jugement dernier.

Nesghi turc, daté de 1117 de l'hégire (avril 1705). 98 feuillets. 20,5 sur 14 centimètres. Reliure turque en cuir estampé.

SUPPLÉMENT TURC 1313.

Recueil d'ouvrages en langue turque, comprenant : un traité sur le calcul des successions, anonyme et sans titre; le commencement de la مقدمة, traité en arabe sur la prière, par Aboul-Laïth Nasr ibn Mohammad al-Samarkandi; un traité de métrologie, sans titre, ni nom d'auteur, qui commence par l'équivalence des mois dans les trois ères, et celle des différents poids.

Écritures turques du xviii^e siècle. 75 feuillets. 28,5 sur 20 centimètres. Demi-reliure.

SUPPLÉMENT TURC 1314.

Prières en arabe et en turc, formant un livre de prières turc; prière des attributs d'Allah دعاء أسماء الحسنی, avec un commentaire; دعای دولت, prière du bonheur, avec une introduction en turc, etc.

Neskhî turc à encadrement rouge, du xviii^e siècle. 90 feuillets. 10 sur 7,5 centimètres.

SUPPLÉMENT TURC 1315.

Traité de théologie musulmane, en turk oriental, sans commencement ni fin; ce traité est divisé en 71 chapitres et une conclusion; chacun de ses chapitres est consacré à l'explication d'un passage du Koran, et est illustré par une ou plusieurs anecdotes relatives aux saints personnages de l'Islamisme.

Cet ouvrage est dédié à une princesse, vraisemblablement

uzbeke, nommée 'Aïsha Sultan Khanoum, et il est probable que ce manuscrit a fait partie de sa bibliothèque.

Nestalik persan à encadrements, du xvi^e siècle. 193 feuillets. 21 sur 14 centimètres. Reliure boukhare.

SUPPLÉMENT TURC 1316.

عبرت نامه. Traité de soufisme, divisé en deux chapitres, par Mahmoud ibn 'Othman, surnommé Lami'i; cet ouvrage a été composé en l'année 932 de l'hégire (1525), à Brousse; il est dédié au sultan Solaïman, fils de Sultan Salim; l'autorité de Mohyi ad-Din ibn al-'Arabi s'y trouve invoquée.

Neskhi turc, du xvii^e siècle. 98 feuillets. 20 sur 11 centimètres. Reliure turque recouverte de soie.

SUPPLÉMENT TURC 1317.

تاریخ طبری. Chronique de Mohammad ibn Djarir al-Tabari, traduite en turc sur la version persane; exemplaire comprenant les trois premiers volumes de la traduction, traitant des événements qui se sont produits dans le monde, depuis son origine jusqu'aux commencements de l'Islamisme.

Neskhi turc, du xix^e siècle. 418 feuillets. 24,5 sur 17 centimètres. Cartonnage.

SUPPLÉMENT TURC 1318.

Le même ouvrage; le premier volume, contenant l'histoire des Patriarches jusqu'à Moïse.

Neskhi turc, copié par un certain Mohammad ibn Khosrau, dans la seconde moitié du xviii^e siècle. 143 feuillets. 30 sur 20 centimètres. Reliure orientale en cuir.

SUPPLÉMENT TURC 1319.

تاريخ نيشانجي پاشا. Histoire générale, par Mohammad Ramazanzada Nishandji Pacha, composée vers 974 de l'hégire (1566).

Neskhî turc, copié par Ahmad ibn 'Omar, à Constantinople, en Rabi' premier 1073 de l'hégire (octobre 1662). 138 feuillets. 19 sur 11 centimètres. Reliure turque en cuir estampé et doré.

SUPPLÉMENT TURC 1320.

فصول حلّ وعقد اصول خرج ونقد. Précis historique sur les causes qui ont provoqué l'avènement et la chute des dynasties orientales, par 'Ali Moustafa ibn Ahmad († 1008 de l'hégire = 1599).

Neskhî turc, daté du mois de Djoumada second de l'année 1061 de l'hégire (mai 1651). 130 feuillets. 20 sur 14 centimètres. Cartonnage turc.

SUPPLÉMENT TURC 1321.

Le même ouvrage.

Neskhî turc, copié à Bagdad, par Molla Ahmad, fils de Molla Isma'il, imam à la mosquée nouvelle de Hosain Pacha, en 1181 de l'hégire (1767). 84 feuillets. 22 sur 16 centimètres. Reliure orientale en cuir rouge.

SUPPLÉMENT TURC 1322.

جامع السیر. Traité historique, par Mohammad Tahir ibn Shaikh Nour Allah al-Nadjibi, dédié à un sultan ottoman, nommé Mohammad Khan, qui est Mohammad III (1595-1603). Ce volume, le deuxième de l'ouvrage, contient l'histoire des Abbas-

sides, avec les biographies succinctes des personnages marquants de leur époque, des Samanides, Bouwaïyyides, Ghaznavides, des khalifes du Maghrib et de l'Ifrikiya, des Ismaïliens et des Saldjoukides, des Khwarizmshahs et des Atabeks, des Mongols, Ougédei, Kouyouk, Mangou, Houlagou, etc., jusqu'à Mousa et Shaïkh Hasan, cette dernière section étant insignifiante. Cette partie historique est suivie d'une section géographique et cosmographique, empruntée aux ouvrages sur les merveilles du monde, dans laquelle l'auteur traite des sept océans, et des légendes habituelles qui s'y rapportent, de leurs singularités et des animaux qui les peuplent, des montagnes, des fleuves, des puits; on trouve ensuite une section d'histoire naturelle, traitant des plantes, des huiles, et de leurs propriétés médicinales; de la mesure du temps, des mois des différentes ères, des saisons; des envoyés célestes; des vertus que doit réunir le bon Musulman; de l'avarice; on lit, à la fin de cette section, les conseils de Lokman à son fils; ensuite, vient l'histoire des souverains de la maison d'Othman, précédée de celle des Saldjoukides du pays de Roum, avec la mention des hommes d'état et des savants qui ont vécu sous chacun des règnes de l'empire turc; cette partie historique s'étend jusqu'en 973 de l'hégire (1565-1566); elle est tirée de la recension, par Sa'd ad-Din Éfendi, khodja de Sultan Mourad, d'une liste des sultans ottomans, intitulée *آل عثمان صحیفه نامه*, par Nishandji Pacha.

Hadji-Khalifa (II, 512) parle d'un *Djami' al-siyar*, qui fut écrit par Mohammad Tahir al-Sadiki al-Sohravardi, l'un des personnages distingués du x^e siècle de l'hégire; cet ouvrage, divisé en une préface, six livres et une conclusion, qui fut composé pour un gouverneur de Baghdad, est vraisemblablement celui dont une partie se trouve conservée dans le présent volume.

Neskhî turc, daté de Sha'ban 1081 de l'hégire (décembre 1670). 359 feuillets. 30 sur 20 centimètres. Reliure turque en cuir.

SUPPLÉMENT TURC 1323-1324.

نخبة التواريخ والخبار. Traité d'histoire générale du monde musulman, de la naissance de Mahomet à l'année 1028 de l'hégire (1619), contenant une partie spécialement consacrée aux annales de l'empire ottoman, par Mohammad ibn Mohammad al-Adirnawi.

Cet exemplaire est divisé en deux volumes:

Neskhî copié en 1044 de l'hégire (1634), par 'Abd al-Rahman ibn Hasan. 250 et 329 feuillets. 22 sur 14 centimètres. Reliure en maroquin rouge.

SUPPLÉMENT TURC 1325.

روضة الابرار. Histoire de l'empire ottoman, par 'Abd al-'Aziz ibn Hosam ad-Din, surnommé Kara Tchélébizada.

Cette chronique a été dédiée, en 1058 de l'hégire (1648), au sultan Ibrahim.

Neskhî turc, du XVIII^e siècle. 359 feuillets. 25 sur 13,5 centimètres. Reliure turque en cuir estampé et doré.

SUPPLÉMENT TURC 1326.

Chronique de l'empire ottoman pendant les années 1041-1065 de l'hégire (1631-1654), qui, d'après la souscription, est l'œuvre de Almanarzada Ahmad Éfendi.

Neskhî turc, du XVII^e siècle. 414 feuillets. 30 sur 19 centimètres. Reliure turque en cuir estampé.

SUPPLÉMENT TURC 1327.

Continuation, par Yousouf Nabi († 1124 de l'hégire = 1712), de la vie de Mahomet, par Waïsi.

Neskhî turc, du XIX^e siècle. 251 feuillets. 24 sur 15,5 centimètres. Reliure orientale en cuir rouge.

SUPPLÉMENT TURC 1328.

Recueil de documents en turc, comprenant: le récit de l'attaque d'Alger par les Espagnols, en l'année 1189 de l'hégire (1775); des vers de Ilahi, relatifs à cette expédition; la liste des régiments espagnols avec leurs effectifs, et celle des vaisseaux du roi d'Espagne, avec le nombre de leurs canons; des vers, traitant de ce même sujet; un opuscule, sans titre, ni nom d'auteur, comprenant l'énoncé de quatorze règles de conduite pour les rois; un autre traité analogue, contenant d'autres préceptes à l'usage des rois.

Neskhi turc, du commencement du xix^e siècle. 67 feuillets. 28,5 sur 20 centimètres. Cartonnage turc.

SUPPLÉMENT TURC 1329.

Précis de la vie de Bonaparte, en turc.

Neskhi turc, du milieu du xix^e siècle. 19 feuillets. 23,5 sur 15,5 centimètres. Cartonnage turc.

SUPPLÉMENT TURC 1330.

اخلاق علائی. Traité d'éthique, par Molla 'Ali ibn Amr Allah Kinalizada, dit Ibn al-Hanaï († 979 de l'hégire = 1571); cet ouvrage fut composé en 972 de l'hégire (= 1564), d'après l'*Akhlak-i Nasiri* et l'*Akhlak al-mohsinin*; il est dédié au sultan Solaiman († 974 de l'hégire = 1566).

Manuscrit de luxe, décoré d'un frontispice en or et en couleurs, et d'encadrements, qui est vraisemblablement l'exemplaire original.

Neskhi turc, daté du mois de Safar 973 de l'hégire (septembre 1565). 308 feuillets. 25 sur 14,5 centimètres. Reliure en cuir rouge estampé et doré.

SUPPLÉMENT TURC 1331.

انيس العارفين. Traduction en turc, par le molla Pir Mohammad ibn Pir Ahmad ibn Khalil, surnommé 'Azmi († 990 de l'hégire = 1582), du traité d'éthique, écrit en persan, par Hosain ibn 'Ali al-Wa'iz al-Kashifi, sous le titre de *Akhlaq al-mohsinin*; le *Anis al-'arifin* est dédié à Mohammad Pacha.

Cet exemplaire est très correct; il a été très vraisemblablement copié sur l'original.

Neskhî turc, copié en Radjab 1000 de l'hégire (avril 1592), par Mohammad ibn Hidayat Allah al-Kashani. 246 feuillets. 22 sur 13 centimètres. Demi-reliure.

SUPPLÉMENT TURC 1332.

كتاب ملهمل (sic). Traité d'astrologie et de prédiction de l'avenir, d'après les phénomènes célestes, en turc, traduit, ou adapté, du persan, par Khadja Ibn 'Adil, suivi de prières; à la fin du volume, se trouvent des tableaux de concordance des calendriers arabe et chrétien pour les années 1231-1289 de l'hégire (1816-1872), et 1796-1885. ملهمل est la corruption de ملهمه, lui-même altéré de ملحمة, qui est le titre d'un ouvrage de pronostics, rédigés en vers turcs, par un certain Salah ad-Din, d'après un original persan.

Neskhî turc, du xix^e siècle. 109 feuillets. 20 sur 19 centimètres. Reliure orientale en cuir rouge.

SUPPLÉMENT TURC 1333.

Recueil de traités en turc, comprenant: un opuscule sur l'astrologie, en turc, traitant principalement des prédictions et

des élections, sans titre, composé en l'année 1233 de l'hégire (1817-1818), sous le règne du sultan Mahmoud Khan II, fils du sultan 'Abd al-Hamid Khan, fils du sultan Ahmad, par Mohammad Rakim, chef des astrologues; des tables astronomiques, en turc, sans titre, rédigées d'après les ouvrages de Lalande, et calculées pour la longitude de Paris, contenant des tables du soleil, de la lune, d'Uranus (Herschell), etc.

Neskhi du commencement du xix^e siècle. 83 feuillets. 30 sur 20 centimètres. Demi-reliure.

SUPPLÉMENT TURC 1334.

Traité de prédictions, de divination et de géomancie, incomplet du commencement et de la fin.

Neskhi turc, du xviii^e siècle. 52 feuillets. 30 sur 20 centimètres. Reliure en toile.

SUPPLÉMENT TURC 1335.

Prédictions astrologiques et prévisions astronomiques pour l'année 1222 de l'hégire (1807-1808).

Neskhi turc, daté de 1807. 16 feuillets. 20 sur 12,5 centimètres. Reliure turque en cuir.

SUPPLÉMENT TURC 1336.

Traité sur l'interprétation des songes, attribué au prophète Daniel; une table des matières est préfixée au texte de cette élucubration, dans laquelle le nom de Dieu est écrit تنکری, suivant la graphie du turk oriental, et contrairement à l'habitude constante de l'osmanli; cet ouvrage a été composé en l'année 1111 de l'hégire (1699-1700).

Neskhi turc, daté de Moharram 1219 (1804). 51 feuillets. 20,5 sur 15 centimètres. Cartonnage turc.

SUPPLÉMENT TURC 1337.

Traité sur l'interprétation des songes, par Mohammad ibn Ahmad ibn Mohammad, surnommé al-Shauk Ilahrasouli(?) الشوق الهرسولي, divisé en une préface, contenant 3 discours, et 32 sections.

Neskhî turc, de la première moitié du xix^e siècle. 141 feuillets. 22,5 sur 14,5 centimètres. Reliure orientale en cuir.

SUPPLÉMENT TURC 1338.

Traité sur l'interprétation des songes, sans titre, ni nom d'auteur, en turc d'Asie, divisé en deux sections, qui comprennent respectivement 7 et 58 chapitres, consacrés chacun à l'un des objets qui apparaissent dans les rêves, et d'après lesquels on devine l'avenir; une table des matières se trouve en tête du manuscrit, et renvoie à sa pagination orientale.

Neskhî copié en 1833. 85 feuillets. 22 sur 18 centimètres. Demi-reliure.

SUPPLÉMENT TURC 1339.

Traduction en turc d'un عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات, écrit en langue persane, qui a été exécutée sous le règne du sultan Mohammad II; cet ouvrage est une recension du traité des merveilles de Kazwini.

Neskhî turc, du xviii^e siècle. 266 feuillets. 30,5 sur 20,5 centimètres. Reliure orientale en cuir rouge estampé.

SUPPLÉMENT TURC 1340.

Recueil de traités de médecine, comprenant: le منتخب شفا, divisé en trois sections, qui, d'après un titre ajouté après coup,

est la traduction d'un ouvrage d'Avicenne; un opuscule, composé en 790 de l'hégire (1388), par Ishak ibn Mourad, comprenant deux parties, dont la première forme un dictionnaire des simples, la seconde, un précis de diagnostic et de thérapeutique; ce manuscrit est incomplet de la fin.

Neskhi turc, du xviii^e siècle. 152 feuillets. 22 sur 16 centimètres. Cartonnage turc.

SUPPLÉMENT TURC 1341.

Traité de médecine et de pharmacie, en turc, par Abou Bakr Noursat Éfendi. Une table des matières, renvoyant à la pagination orientale du manuscrit, se trouve en tête du volume.

Neskhi turc, daté de 1225 de l'hégire (1810). 99 feuillets. 21,5 sur 13,5 centimètres. Cartonnage turc.

SUPPLÉMENT TURC 1342.

Petit opuscule sur les propriétés du hézard, sans nom d'auteur.

Neskhi turc, de la première moitié du xix^e siècle. 10 feuillets. 15 sur 10 centimètres. Cartonnage turc.

SUPPLÉMENT TURC 1343.

مقالات اللغة. Dictionnaire arabe-turc, contenant 14,000 mots tirés du *Sihah*, et 16,000 mots extraits du *Kamous*, par 'Omar ibn Hamza.

Ce manuscrit est autographe; il a été acheté en 1817, par Barbié du Bocage, qui le donna à Caussin de Perceval.

Neskhi turc, de la fin du xvi^e siècle, copié par 'Omar ibn Hamza, 220 feuillets. 21 sur 14 centimètres. Reliure orientale en cuir estampé.

SUPPLÉMENT TURC 1344.

تَحْفَةُ شَاهِدِي. Vocabulaire persan-turc, par Ibrahim Shahidi.

Neskhî turc, copié en 1201 de l'hégire (1786), par al-Sayyid Ibrahim, élève de 'Abd Allah al-Mounif al-Karahisari. 23 feuillets. 20,5 sur 13,5 centimètres. Cartonnage.

SUPPLÉMENT TURC 1345.

لغت آبوشکا. L'*Aboushka*, dictionnaire de la langue turke orientale, expliqué en turc osmanli, par Pir Tchélébi Nakkash.

Cet exemplaire a appartenu aux princes de Crimée, Bakht Guirai Khan, fils de Krim Guirai Khan, fils de Dewlet Guirai Khan, Sahib Guirai Khan, arrière-petit-fils de Dewlet Guirai (1216 de l'hégire = 1801).

Neskhî copié en Zilhîdjja 955 de l'hégire (janvier 1549), par Moustafa ibn Yousouf al-Adirnawi, disciple d'al-Azniki. 215 feuillets. 20 sur 12 centimètres. Demi-reliure.

SUPPLÉMENT TURC 1346.

لغت اختری. Dictionnaire arabe, expliqué en turc osmanli, par Moustafa ibn Shams ad-Din al-Karahisari, surnommé Akhtari.

Neskhî turc, copié en Safar 1076 de l'hégire (août 1665), par Moustafa ibn Tcharkhtchi. 186 feuillets. 28,5 sur 19 centimètres. Cartonnage turc.

SUPPLÉMENT TURC 1347.

صحاح الحکم, manuel de la langue persane, expliqué en turc osmanli, par Ni'mat Allah ibn Ahmad ibn Moubarak al-Roumi.

Neskhî turc, du xviii^e siècle. 198 feuillets. 20,5 sur 12 centimètres. Reliure turque en cuir rouge.

SUPPLÉMENT TURC 1348.

شذور الذهبية في اللغة التركية. Grammaire de la langue turque, exposée en arabe, par Ibn Mohammad Salih.

Neskhi du XVIII^e siècle. 48 feuillets. 20 sur 14,5 centimètres. Cartonnage.

SUPPLÉMENT TURC 1349.

Le même ouvrage, précédé de l'explication très détaillée de la sourate *al-moulk*, dans laquelle se trouvent cités les principaux commentaires classiques du Koran; le titre y est écrit شذور الذهبية.

Ce mauvais manuscrit a été « pris au Palais du Bey Achmet à l'assaut de Constantine le 13 octobre 1837 », par un officier, nommé César Marulaz, qui a écrit sur un des feuillets de garde : « Donné par Cesar Marulaz, capitaine de cavalerie, à son cousin, M^r Piegnot, docteur en lettres, inspecteur de l'académie royale de Dijon. »

Neskhi turc, daté de 1234 de l'hégire (1818). 116 feuillets. 20,5 sur 15 centimètres. Reliure turque en cuir.

SUPPLÉMENT TURC 1350.

جواهر الكلمات. Vocabulaire arabe-turc, en vers, par Shamsi.

Neskhi turc, du XVIII^e siècle. 20 feuillets. 18,3 sur 12,2 centimètres. Cartonnage.

SUPPLÉMENT TURC 1351.

Vocabulaire arabe-persan-turc osmanli, en vers, composé par Shaikh Ahmad, en 1135 de l'hégire (1722-1723); l'au-

teur était originaire d'Antioche, et il compila ce traité à Constantinople; à son époque, il ne manquait pas d'ouvrages analogues écrits en vers, mais aucun d'eux ne comprenait les trois langues; il cite le *Tohfa-i Shahidi*, persan-turc, le *Soubha*, le *Tohfa-i Fadaï*, d'Ibn Malik, arabe-turc, et il fait dans sa préface l'éloge du grand vizir.

Ce manuscrit a appartenu à Libri, qui le donna à Desgranges.

Neskhî turc, daté de Shawwal 1173 de l'hégire (mai 1760). 29 feuillets. 21 sur 15,5 centimètres. Cartonnage turc.

SUPPLÉMENT TURC 1352.

بَهجة اللغات. Dictionnaire contenant tous les équivalents arabes et persans des mots turcs, par Mohammad As'ad, dédié au sultan Mahmoud I^{er}, fils du sultan Moustafa II, fils du sultan Mohammad IV (1730-1754); l'auteur cite parmi ses sources, le *Sihah*, le *Kamous*, le *Misbah* de l'imam Kortobi, le *Misbah* de Mounir-i Kayyumi, le *Lisan al-'Arab*, le *Tahzib al-asma*, le *Sami fil-asami*, la *Mokaddamat al-adab*, etc.

Manuscrit de luxe.

Neskhî turc, à encadrements en or, daté de 1164 de l'hégire (1750-1751), 266 feuillets. 22 sur 15 centimètres. Reliure en basane pleine.

SUPPLÉMENT TURC 1353.

Recueil de deux traités: le منتخب اللغات, dictionnaire arabe-persan-turk oriental, composé par Mohammad Riza, en [1]213 de l'hégire (1798-1799); cet ouvrage insignifiant, dans lequel sont cités deux des diwans d'Ali Shir et le *Madjma' al-Fours* de Kasim ibn Hadji Mohammad al-Kashani, est divisé en deux chapitres et une conclusion; dans le premier chapitre, on trouve l'explication en turk oriental des mots arabes; le second for-

maît un vocabulaire persan, auquel était ajoutée l'explication des mots turks difficiles; la conclusion contenait l'explication de poésies. Le présent manuscrit ne contient que la préface et le premier chapitre du *Mountakhab al-loghat*, dont la copie est suivie du كتاب اللباب, recueil de traditions de Mahomet, par Mohammad, (fils de) Mahmoud; cet opuscule, dont le titre n'est pas indiqué dans la présente copie, est divisé en quarante chapitres, qui contiennent chacun dix traditions. Un autre exemplaire de ce recueil de traditions, avec une introduction différente, se trouve dans le Supplément persan, sous le n° 1952.

Nestalik boukhare, copié par 'Abd al-Wahhab ibn Foulani al-Boukhari, en 1265 de l'hégire (1849). 148 feuillets. 20 sur 12 centimètres. Reliure boukhare.

SUPPLÉMENT TURC 1354.

Vocabulaire turc osmanli, persan et arabe, intitulé تحفة الهادية (sic); ce vocabulaire est accompagné d'une traduction française partielle; il n'est pas rangé suivant l'ordre alphabétique, mais seulement par ordre de matières.

Neskhi turc, du xviii^e siècle. 27 feuillets. 20,5 sur 13,5 centimètres. Carton-nage.

SUPPLÉMENT TURC 1355.

Dictionnaire français-turc; le turc est accompagné de sa transcription; de nombreuses additions de mots turcs transcrits en caractères latins ont été faites au texte primitif de ce dictionnaire, qui a appartenu à Pétis de la Croix.

Diwani turc, de la fin du xvii^e siècle. 390 feuillets. 29 sur 19,5 centimètres. Reliure turque en cuir estampé.

SUPPLÉMENT TURC 1356.

Dictionnaire arabe expliqué interlinéairement en langue turque; ce manuscrit est incomplet d'un feuillet au commencement.

Neskhî turc, du xviii^e siècle. 251 feuillets. 20,5 sur 13,5 centimètres. Reliure turque en cuir estampé.

SUPPLÉMENT TURC 1357.

Dictionnaire turc-français; le turc est écrit sur trois colonnes, et la traduction française en regard, jusqu'au *za* seulement.

Ce dictionnaire a été écrit à Constantinople en 1679; il a appartenu à Pétis de la Croix et à Hochereau de Gassonville.

Neskhî turc, du xvii^e siècle. 235 feuillets. 29 sur 20 centimètres. Reliure turque à recouvrement.

SUPPLÉMENT TURC 1358.

Recueil des lettres écrites par Nabi Éfendi, éditées après sa mort (1124 de l'hégire = 1712), par Habashizada, d'après le désir qu'avait exprimé le silahdar 'Ali Pacha Damad.

Manuscrit de luxe.

Neskhî turc, daté de 1132 de l'hégire (1719-1720). 174 feuillets. 20,5 sur 12 centimètres. Reliure turque en cuir estampé et doré.

SUPPLÉMENT TURC 1359.

Recueil de formules de lettres officielles en turc.

Neskhî et nestalik turcs, du xviii^e siècle. 112 feuillets. 21,5 sur 14,5 centimètres. Reliure turque en cuir souple.

SUPPLÉMENT TURC 1360.

Traité sur la correspondance, en turc, contenant, entre autres pièces, des formules pour commencer les lettres, le commencement de lettres du Grand Seigneur au roi de France, à un pacha, des lettres de Kamal Éfendi, 'Azميزada Éfendi; le bulletin de la conquête de Bagdad; la lettre de Sultan Solaïman à Shah Tahmasp, de Sultan Salim au même, la réponse du roi de Perse; des formules pour écrire selon le style aux gouverneurs de la Mecque et de Médine, du Guilan, de Bassora, au roi du Goudjarate, au souverain de Tunis, aux beys du Shirvan, et d'autres formules analogues du guide-âne administratif. A la suite de ce traité, se trouvent, une pièce de vers, sans titre ni nom d'auteur, qui traite, sous une forme très abrégée, de l'histoire des souverains de la dynastie osmanlie, et qui a été composée en 1060 de l'hégire (1650), puis une poésie de 'Azmi Éfendi.

Neskhî turc, du XVIII^e siècle. 46 feuillets. 30,5 sur 12,5 centimètres. Reliure turque en cuir estampé et doré.

SUPPLÉMENT TURC 1361.

Recueil persan et turc comprenant, entre autres pièces : un *Insha*, dans lequel figurent des copies de bouyourouldous, des épîtres en vers et en prose, échangées entre Ghazi Guiraï Khan et Sa'd ad-Din Éfendi; réponse de Nabi Beg à une missive de Nabi Éfendi; deux opuscules en persan, sur les savants qui vécurent sous les règnes du sultan Mohammad Khodabanda (= Olitchaï-tou Khorbanda, frère de Ghazan), et de Sultan Hosain Baïkara; une page sur les savants contemporains de Shah Shodja'; le commencement d'un traité, anonyme et sans titre, contenant, ré-

parties en sept chapitres, des traditions, avec une interprétation en langue turque, et des récits de traditionnistes; l'explication en turc d'un opuscule de Mohammad Ghazali, intitulé *جَنَّةُ الاسماء*, sur Allah et ses attributs; une note en turc sur les dynasties persanes; la préface du *Djihan-nouma* de Hadji-Khalifa; celle du *لوامع النور في ضلالة اطلس مينور*, du même; le commencement de la *رسالة نوربخش*, par Molla Djami; la liste des hommes célèbres qui ont vécu à l'époque d'Houlagou; un traité sur les sectes musulmanes et sur les pratiques religieuses, par Mohammad Akkermani; un poème, en turc, intitulé *انيس الطرفا*, sans nom d'auteur, écrit en 1174 de l'hégire, dans lequel un certain Darvish Zaki décrit au sultan Salim I^{er} l'état de la nation tatare, Tatars du Kouban, de la Bessarabie *بوجاق*, Noghaïs, Abazes, Tcherkesses, etc.; ce poème est suivi de très nombreux vers, la plupart en turc, sans importance.

Nesghi, nestalik, rikaa, du commencement du xix^e siècle. 175 feuillets. 20 sur 15 centimètres. Reliure turque en peau souple.

SUPPLÉMENT TURC 1362.

تذكرة الشعرا. Histoire des poètes de l'empire ottoman, par Hasan Tchélébi ibn 'Ali ibn Amr Allah al-Homaïdi, surnommé Kinalizada.

Cet exemplaire est incomplet de quelques pages du commencement et de la fin.

Nesghi turc, de la fin du xvii^e siècle. 461 feuillets. 19,5 sur 12 centimètres. Reliure turque en cuir rouge estampé.

SUPPLÉMENT TURC 1363.

جاماسب نامه. Histoire légendaire, en vers tures, de Djamasp, fils du prophète Daniel, par Mousa 'Abdi, traduite du

persan; cette sorte d'épopée est dédiée au sultan Mourad II (1421-1451).

Neskhî turc, copié en Zilhîdjâ 1007 de l'hégire (juillet 1599), par al-Hadjî Hosaïn ibn Témour, 183 feuillets. 28,5 sur 19 centimètres. Reliure turque en cuir estampé.

SUPPLÉMENT TURC 1364.

Recueil des œuvres poétiques de 'Abd al-Ahad Éfendi al-Nouri al-Siwasi, autrement nommé Moustafa Nouri, comprenant un poème mystique, sans titre, dans la préface duquel se trouvent cités la date de l'année 886 de l'hégire (1481) et le nom du sultan Bayazid Khan; Nouri y fait l'éloge de l'auteur du *Masnawi*, sous ses noms de Djalal ad-Din Roumi et de Shams-i Tabrizi, titre qu'il prend dans son *Divan*, de Sultan Walad, fils de Djalal ad-Din Roumi, du célèbre soufi Sadr ad-Din Kounawi, de Hadji Bektash; on y lit une histoire empruntée à la *Kimia-i sa'adat* de Ghazali; ce poème est suivi de *kasidas* et de pièces détachées, qui, sous le titre général de *الهميات*, traitent d'Ésotérisme, de la description d'Allah, de l'amour divin, de l'existence transcendante, des stades et des extases; on y a inséré des *ghazals* de Shaïkhî Éfendi, qui forment des *mousaddas* et des *takhmis* de poésies de Nouri.

Neskhî turc, du xvi^e siècle. 98 feuillets. 20 sur 14 centimètres. Reliure en maroquin rouge.

SUPPLÉMENT TURC 1365.

يوسف وزليخا. Histoire en vers masnawis, en turk oriental, des amours de Yousouf et de Zoulaïkha, par un auteur qui ne se nomme pas, et qui dédia ce poème au sultan du Khorasan, Aboul-Ghazi Sultan Hosaïn.

Nestalik copié en 971 de l'hégire (1563). 43 feuillets. 20,5 sur 13 centimètres. Reliure orientale en cuir noir estampé.

SUPPLÉMENT TURC 1366.

حيرة الابرار. Le premier masnawi de la *Khamsa* de Mir 'Ali Shir Nawaï, en turk oriental.

Cet exemplaire est incomplet du commencement; il ne porte ni titre ni nom d'auteur, et les titres des chapitres manquent.

Nestalik turc, du xviii^e siècle. 63 feuillets. 16 sur 11 centimètres. Brochure.

SUPPLÉMENT TURC 1367.

خزائن المعاني (fol. 49 v^o). Traité d'*adabs* en turk oriental, par Mir 'Ali Shir Nawaï; l'auteur y parle à plusieurs reprises de ses quatre diwans; il est visible qu'il écrivit cet ouvrage dans sa vieillesse; le *Khazaïn al-ma'ani* est suivi de poésies d'Ali Shir.

Nestalik turc, du commencement du xviii^e siècle. 126 feuillets. 21 sur 13 centimètres. Reliure orientale en cuir estampé.

SUPPLÉMENT TURC 1368.

يوسف وزليخا. Histoire des amours de Yousouf et de Zouläïkha, traduction en vers turcs, par Hamd Allah, surnommé Hamdi († 909 de l'hégire = 1503), du poème écrit sous le même titre, par Nour ad-Din 'Abd al-Rahman al-Djami.

Nestalik turc, du xvii^e siècle. 213 feuillets. 17 sur 10,5 centimètres. Reliure turque en maroquin estampé et doré.

SUPPLÉMENT TURC 1369.

Diwan de Gharibi († 954 de l'hégire = 1547).

Nesghi turc, daté de l'année 1249 de l'hégire (1833). 72 feuillets. 21,5 sur 15 centimètres. Reliure orientale en cuir.

SUPPLÉMENT TURC 1370.

Le Diwan de Mohammad ibn Solaïman Fouzouli Baghdadi († 971 de l'hégire = 1563-1564).

Le recueil des poésies de Fouzouli est suivi d'une lettre qu'il écrivit au Nishandji Pacha, et d'un poème en masnawis, qu'il composa sous le titre de *كتاب بنك و باد*, dont le sujet est une controverse entre le vin et le narcotique nommé *bang*.

Nestalik turc, daté du 30 Zilhidjdja (10)82 de l'hégire (28 avril 1672), copié à Baghdad, par Koth ad-Din al-Kirmani. 152 feuillets. 21,5 sur 14 centimètres. Demi-reliure.

SUPPLÉMENT TURC 1371.

ليلى و مجنون. Histoire en vers des amours de Laïla et de Madjnoun, par Fouzouli Baghdadi.

Nestalik turc, daté de Djourmada premier 986 de l'hégire (juillet 1578). 110 feuillets. 22 sur 14,5 centimètres. Cartonnage.

SUPPLÉMENT TURC 1372.

وامق و عذرا. Traduction en vers turcs, par le Kaziasker Kadiri Tehélebi, du roman de *Wamik ou 'Ozra*, écrit en vers persans par 'Onsori, dédiée au sultan Solaïman, fils de Sultan Salim.

Neskli turc, du xvi^e siècle. 133 feuillets. 19,5 sur 10,5 centimètres. Reliure turque en cuir souple.

SUPPLÉMENT TURC 1373.

شاه و کدا. Histoire mystique, en vers masnawis turcs, sur le mètre du *Haft païkar* de Nizami, du roi et du mendiant, par Yahya Beg († 983 = 1575-1576).

Ce manuscrit est contemporain de l'auteur, et son texte est très correct; il contient des parties qui ne se trouvent pas dans l'édition.

Nestalik turc, daté de 969 de l'hégire (1561-1562). 82 feuillets. 16,5 sur 10 centimètres. Cartonnage turc.

SUPPLÉMENT TURC 1374.

Le même ouvrage.

Ce manuscrit est incomplet de la fin.

Nestalik turc, de la fin du XVIII^e siècle. 68 feuillets. 17 sur 15,5 centimètres. Cartonnage turc.

SUPPLÉMENT TURC 1375.

Diwan de Baki.

Nestalik turc, de la fin du XVII^e siècle. 83 feuillets. 17 sur 10,5 centimètres. Cartonnage turc.

SUPPLÉMENT TURC 1376.

حليّة شريف. Paraphrase en vers masnawis, par Iyas Pachazada Khaghani (+ 1015 de l'hégire = 1606), de la الحليّة النبوية, description de la personne du Prophète.

Nestalik turc, copié par Kiz Moustafa Éfendizada Mohammad Thāhir, wali du khalifa à Gulmiria, qui dépend de Salonique, en Zilhiddja 1187 de l'hégire (février 1774). 19 feuillets. 23,5 sur 13 centimètres. Reliure orientale en cuir souple.

SUPPLÉMENT TURC 1377.

Recueil de poésies, avec l'indication des airs sur lesquels elles doivent être chantées, du temps des sultans Mourad III, Mohammad III et Ahmad I^{er}.

Neskhi turc du XVII^e siècle. 46 feuillets. 22 sur 14,5 centimètres. Cartonnage turc.

SUPPLÉMENT TURC 1378.

Recueil des œuvres poétiques de 'Ataï Éfendi : le *نسخة الازهار*, le *محبّة الابكار*, le *هفت خوان*, et le *عالمها*. Les *Nafhat al-azhar*, *Sohbat al-abkar*, *Haft khan*, sont des poèmes mystiques, écrits à l'imitation des masnawis de Nizami. Les deux premiers sont divisés en sections, dont la seconde partie contient une histoire sur un personnage célèbre; le *'Alamnouma* est un poème bachique. 'Ataï Éfendi vécut sous le règne de Sultan Mourad IV, fils de Sultan Ahmad (1623-1640).

Nestalik turc, daté de Rabi' second 1200 de l'hégire (février 1786). 271 feuillets. 24 sur 15 centimètres. Cartonnage.

SUPPLÉMENT TURC 1379.

La *خيرية*, *نصیحت نامه*, ou *خیری*, poème en masnawis sur l'éthique et les diverses occupations des hommes, par Yousouf Éfendi, dit Nabi († 1124 de l'hégire = 1712).

D'après une note écrite sur l'un des feuillets de garde, ce manuscrit a été copié par Cardonne, premier drogman du consulat de France au Caire, en 1166 de l'hégire = 1754.

Neskhî daté de 1754. 50 feuillets. 20 sur 14,5 centimètres. Cartonnage turc.

SUPPLÉMENT TURC 1380.

تحفة الحرمين. Récit, par Yousouf Nabi, de son voyage aux villes saintes, en prose et en vers.

Neskhî du XIX^e siècle. 65 feuillets. 20 sur 13,5 centimètres. Cartonnage.

SUPPLÉMENT TURC 1381.

Diwan de 'Ala ad-Din Thabit Éfendi.

Neski turc, copié en Djourmada premier 1208 de l'hégire (décembre 1793), par Khalil ibn Molla Salih al-Arbili (ou al-Ardabili), dans le collège d'Ahmad Éfendi. 201 feuillets. 20,5 sur 15 centimètres. Reliure turque en cuir rouge.

SUPPLÉMENT TURC 1382.

ديوان فتنات. Diwan de Fitnat; la plupart des pièces de poésie qui figurent dans ce diwan ont été composées aux environs de 1190 de l'hégire (1776).

Nestalik turc, de la fin du XVIII^e siècle, ou du commencement du XIX^e. 40 feuillets. 22 sur 14,5 centimètres. Cartonnage turc.

SUPPLÉMENT TURC 1383.

Diwan de Mohammad As'ad, surnommé Ghalib Dédé, supérieur du couvent des derviches maulawis, à Galata († 1213 de l'hégire = 1798); ce diwan a été terminé en 1197 de l'hégire (1783).

Nestalik turc, copié par le derviche maulawi 'Abd Allah, et daté du 27 Zilhidja 1231 (18 novembre 1816). 263 feuillets. 20,5 sur 13 centimètres. Reliure turque en maroquin rouge doré.

SUPPLÉMENT TURC 1384.

لطيفه وهبي. Poème en masnawis sur les différentes sciences et sur les divers métiers des hommes, par Mohammad Sounboulzada Wahbi Éfendi († 1224 = 1809), qui le composa à

l'imitation de la *Khaïriyya* de Nabi (voir n° 1379), et qui le dédia à son fils, Loutf Allah.

Neski turc, de la première moitié du xix^e siècle. 39 feuillets. 20,5 sur 15 centimètres. Cartonnage turc.

SUPPLÉMENT TURC 1385.

Poème en turk oriental sur les aventures de Hosain, fils d'Ali, et sa mort à Karbala; toutes les rubriques manquent.

Mauvais nestalik boukhare, du milieu du xix^e siècle. 186 feuillets. 21 sur 13 centimètres. Reliure boukhare.

SUPPLÉMENT TURC 1386.

شرف حکمت. Recueil de poésies mystiques, par Zohdi.

Nestalik turc, daté de l'année 1256 de l'hégire (1840). 50 feuillets. 24 sur 16 centimètres. Reliure turque recouverte d'étoffe bleue.

SUPPLÉMENT TURC 1387.

Recueil de deux poèmes en turc : le نقش خیال, écrit sur le mètre du *Makhzan al-asrar* de Nizami, par Ibrahim ibn Ahmad Azari Tchélébi Éfendi (+ 994 = 1586), Roumili-kaziasker, et le شاه وکده, poème écrit sur le mètre du *Haft païkar* de Nizami, par Yahya Beg (voir n°s 1373 et 1374), ce dernier poème avec des variantes qui ne se trouvent pas dans les autres exemplaires.

La copie du *Naksh-i khayal* est datée de Djoumada second 993 de l'hégire (juin 1585); elle est par conséquent contemporaine de son auteur, qui termina ce poème en 987 (1579); elle a été exécutée par Boustani ibn 'Isa ibn Ibrahim al-Guzelhisari, dans le collège de Sidi Mohammad Éfendi, dans la Mohammadiyya. Les deux poèmes sont incomplets.

Rikaa et nestalik de l'extrême fin du xvi^e siècle. 145 feuillets. 19 sur 11 centimètres. Reliure orientale en cuir souple.

SUPPLÉMENT TURC 1388.

Recueil des poésies, diwan et pièces détachées, de Sazaï Éfendi (Hazrat Sultan Sazaï Éfendi, et Hazrat-i Sayyid Sultan Sazaï Éfendi); ces poésies traitent principalement de sujets mystiques; elles sont suivies d'une poésie en arabe, par l'imam al-Hosaïn, fils d'Ali.

Neskhî turc, du xix^e siècle. 107 feuillets. 20,5 sur 13,5 centimètres. Demi-reliure.

SUPPLÉMENT TURC 1389.

Recueil d'opuscules en ture : un *Laïla ou Madjnoun*, dont le commencement manque; la copie, par un certain Mohamad Kasim Sha'ar, est datée de 1065 de l'hégire (1655); des poésies mystiques, sans titre, ni nom d'auteur; plusieurs histoires en vers; un traité en prose sur la prédiction des événements par la date à laquelle se produisent les éclipses de soleil; l'histoire, en vers, du pigeon et du faucon; l'histoire de Hatim Thaï; un commentaire en persan sur la *Fatiha*, etc.

Neskhî turc, du xviii^e siècle. 158 feuillets. 18,5 sur 11,5 centimètres. Reliure turque en cuir.

SUPPLÉMENT TURC 1390.

تقرير ليلا و مجنون. Résumé en prose turque du roman des amours de Laïla et de Madjnoun, écrit en vers par Djami.

Nestalik de la fin du xviii^e siècle. 14 feuillets. 20,5 sur 15 centimètres. Cartonnage turc.

SUPPLÉMENT TURC 1391.

الفرج بعد الشدة. Recueil anonyme de 42 contes, en langue turque, qui n'a rien de commun avec l'ouvrage du même titre, par le kadi al-Tanoukhi.

Neskhî turc, daté de Rabi' premier 1033 de l'hégire (décembre 1623). 262 feuillets. 28,5 sur 19,5 centimètres. Reliure orientale en cuir estampé et doré.

SUPPLÉMENT TURC 1392.

حكاية قرق وزير Histoire des quarante vizirs; rédaction dédiée au sultan Mourad II, fils de Bayazid.

Neskhî turc, copié en Moharram 1086 de l'hégire (avril 1675). 94 feuillets. 26,5 sur 16 centimètres. Reliure orientale.

SUPPLÉMENT TURC 1393.

Le même ouvrage; rédaction dédiée au sultan Mohammad II.

Neskhî turc, de la fin du xviii^e siècle. 179 feuillets. 21,5 sur 15,5 centimètres. Cartonnage turc.

SUPPLÉMENT TURC 1394.

Le même ouvrage; exemplaire défectueux; il existe une lacune au feuillet 48 v^o; la suite du récit du huitième vizir manque; le récit du vingt-deuxième vizir reprend au feuillet 49.

Neskhî turc vocalisé, daté de 1009 de l'hégire (1600-1601). 107 feuillets. 19,5 sur 13 centimètres. Demi-reliure.

SUPPLÉMENT TURC 1395.

حكايات خواجه نصر الدين. Recueil d'histoires relatives à la sottise de Nasr ad-Din Khodja.

Neskhi égyptien, copié en Djoumada second 1207 de l'hégire (janvier 1793), par Moudjallad Salih (voir n° 1396). 48 feuillets. 21 sur 16 centimètres. Cartonnage.

SUPPLÉMENT TURC 1396.

Le même ouvrage.

Ce manuscrit a appartenu à Charles Laidet, jeune de langues de France, à Constantinople; il fut donné, à Damas, en juillet 1816, à Desgranges, par un médecin nommé Chaboisseau, qui résidait dans cette ville.

Neskhi copié en 1207 de l'hégire (1792-1793), par Moudjallad Salih (voir n° 1395). 48 feuillets. 21,5 sur 15,5 centimètres. Cartonnage.

SUPPLÉMENT TURC 1397.

Le même ouvrage.

Neskhi turc, de la seconde moitié du xix^e siècle. 43 feuillets. 20,5 sur 14,5 centimètres. Cartonnage turc.

SUPPLÉMENT TURC 1398.

Le même ouvrage.

Cet exemplaire a été copié sur un manuscrit beaucoup plus considérable, par un orientaliste, qui s'est arrêté aux deux tiers environ de l'ouvrage.

Neskhi de la première moitié du xix^e siècle. 44 feuillets. 17,5 sur 12 centimètres. Cartonnage.

SUPPLÉMENT TURC 1399.

طوطی نامه. Recension en turc du *Touti nama* (et mieux *Doudou nama*), de Ziya ad-Din Nakhshabi (voir Supplément persan n^{os} 1932-1935).

Cette recension abrégée est anonyme; elle a été faite pour un sultan ottoman, dont le nom n'est pas indiqué.

Neskhi turc, du xix^e siècle. 117 feuillets. 21,5 sur 16 centimètres. Cartonnage turc.

SUPPLÉMENT TURC 1400.

Contes en turk oriental, sans titre ni nom d'auteur; le manuscrit est incomplet de la fin.

Nestalik du xvin^e siècle. 80 feuillets. 24,5 sur 16 centimètres. Demi-reliure.

SUPPLÉMENT TURC 1401.

شایون نامه. Traduction libre de la recension persane des fables de Bidpai, intitulée *Anwar-i Sohaïli*, par Maulana 'Ali Tchélébi († 950 de l'hégire = 1543).

Neskhi turc, du xvii^e siècle. 290 feuillets. 28,5 sur 19,5 centimètres. Reliure orientale en cuir estampé.

SUPPLÉMENT TURC 1402.

Le même ouvrage.

Ce manuscrit a été acheté à Alger, par M. de Slane, en 1848.

Neskhi de la fin du xvii^e siècle. 326 feuillets. 29 sur 19 centimètres. Reliure turque en cuir.

SUPPLÉMENT TURC 1403.

Le même ouvrage.

Neskhî turc, copié par Sayyid 'Abd Allah Nakshbandî, pour Mahmoud Agha ibn Mohammad Agha Ikindji, en 1228 de l'hégire (1843). 327 feuillets. 29 sur 17 centimètres. Reliure orientale en cuir rouge.

SUPPLÉMENT TURC 1404.

Recueil de deux traités de 'Othmanzada Taïb Éfendi : le premier est l'abrégé du *Houmayoun nama*, de 'Ali Tchélébi, dédié au sultan Ahmad III (1703-1730); une édition en a été publiée à Constantinople, sous le titre de *کنجینہ حکمت*, en 1256 (1840), ou de *ثمار الاسرار*; dans cette édition, l'ouvrage est daté de 1117 (1705), et le nom de son auteur est écrit *راتب*, Ratib, au lieu de *تایب*; un autre abrégé du *Houmayoun nama*, par le même auteur, porte le titre de *زبدة النصائح*; le second des ouvrages de 'Othmanzada Taïb Éfendi qui sont contenus dans le présent manuscrit, est intitulé *اخلاق احمدی*; c'est la traduction, dédiée au sultan Ahmad III, du traité d'éthique que Hosaïn ibn 'Ali al-Wa'iz al-Kashifi écrivit sous le titre de *Akhlaq al-mohsinin*.

Rikaa daté de Zilhidjdja 1247 et de Moharram 1248 de l'hégire (mai-juin 1832). 120 feuillets. 24 sur 16 centimètres. Cartonnage turc.

SUPPLÉMENT TURC 1405.

Recueil de traités sur les femmes et sur l'amour : *خویان نامه*, traité en vers sur les mérites des femmes des diverses régions

connues des Musulmans, par Mir Fazil Éfendi, fils de Zahir 'Omar Pacha († 1225 de l'hégire = 1810); زان نامه, autre traité en vers sur les mérites des femmes, par le même Mir Fazil Éfendi; جنکنامه, opuscule érotique en vers, par le même auteur; شوق انکیز, poème sur l'amour, par Wahbi, traitant des aventures obscènes de Zanpara et de Ghoulampara; le commencement du ادم نامه, traité en vers sur les mérites du célèbre mystique Ibrahim-i Adham, par 'Ala ad-Din Thabit 'Ali Éfendi († 1124 de l'hégire = 1809).

Ce volume est précédé d'une table des matières.

Nestalik turc, à encadrements rouges, copié en Moharram 1240 (septembre 1824), par Mohammad Tadj ad-Din, 121 feuillets, 24 sur 15 centimètres. Reliure turque en cuir violet doré.

SUPPLÉMENT TURC 1406.

Le زان نامه et le خویان نامه, par Mir Fazil Éfendi; voir le numéro précédent.

Neskhi turc, du xix^e siècle. 86 feuillets. 20 sur 15 centimètres. Cartonnage turc.

SUPPLÉMENT TURC 1407.

مکر زان. Traité sur les ruses des femmes.

Mauvais neskhî turc, du xviii^e siècle. 66 feuillets. 21 sur 16 centimètres. Cartonnage.

SUPPLÉMENT TURC 1408.

Recueil d'opuscules, en turc osmanli, comprenant : un recueil, sans titre, ni nom d'auteur, de 149 fables; trois histoires,

dont la première traite des aventures du commandant d'un poste militaire à la frontière, de sa femme Baharouya, d'un fauconnier qui, pour la perdre, imagine d'apprendre à des perroquets à l'accuser d'adultère, en langue de Balkh; les histoires sur la bêtise de Nasr ad-Din Khodja; la traduction en turc d'un certain nombre de fables de Lokman; le *پند نامه* de Farid ad-Din 'Attar, en persan; la relation, en turc, du voyage de Mohammad Éfendi, ambassadeur du Grand Seigneur auprès du roi de France, en l'année 1132 de l'hégire (1720), et des aventures qui lui arrivèrent.

Neskhî d'une main européenne inélégante, mais lisible, daté de 1186 de l'hégire (1772). 230 feuillets. 22 sur 15,5 centimètres. Cartonnage.

SUPPLÉMENT TURC 1409.

Recueil de pièces, en turc et en arabe, contenant : un recueil de 23 pièces de vers *قطعة*, rangées d'après leurs mètres, et daté de Shawwal 1126 (octobre 1714); le texte de la *عقيدة* de 'Abou Abd Allah Mohammad ibn Yousouf al-Sanoussi al-Hasani; *العقيدة المالكية*, traité en vers sur les dogmes musulmans, en arabe; la *عقيدة المتقاصد*, traité en vers arabes sur le même sujet; la *القصيدة الزبورية*, prière en vers arabes, précédée d'une introduction, dans laquelle il est parlé de sa puissance; la prière en vers arabes, dite « prière sur le Prophète » *الصلوة على الرسول*; une liste discriminative des sectes musulmanes; un *takhlîs* de la Borda du shaïkh Bousiri, dont la copie est datée de Shawwal 1126 (octobre 1714); la traduction en vers turcs du *پند نامه*, de Farid ad-Din 'Attar, dont la copie est datée de 1125 de l'hégire (1713); un recueil de poésies en turc, contenant un *tasdis* de Tighi, le *پند نامه* de Naw'i, le *پند نامه* de 'Abdi Tchélébi, le *نصیحت نامه* de Houshang, le *سليمان نامه*, un *ghazal* de Sultan Mourad, un

mousabbi de 'Ali, un extrait considérable des œuvres poétiques de Nasimi, des vers de Nadjati, Yahya, Fouzouli, Makali Tchélébi, Khayali, Kabouli Éfendi, Azari, etc.

Neskhi du commencement du XVIII^e siècle. 174 feuillets. 21,5 sur 16 centimètres. Reliure orientale en cuir rouge.

SUPPLÉMENT TURC 1410.

زبدۂ فضلی روم مولانا ویسی افندینک حضرت ذو القرنین عالم
روپاسندہ مرحوم و مغفور سلطان احمدیہ مکالمہ ایدرکن کوردوکی
واقعہ سیدر کہ تحریر اولنور. Histoire abrégée des révolutions qui
se sont produites dans le monde, d'après les théories des Mus-
sulmans, sous la forme d'un entretien que le sultan Ahmad I^{er}
eut avec Alexandre, au cours d'un rêve, par Owaïs ibn Moham-
mad, kadi d'Uskub, surnommé Waïsi Éfendi († 1037 de l'hé-
gire = 1627-1628), suivi de la traduction fortement abrégée,
en vers turcs, par 'Abd al-'Aziz Éfendi Morawi, du *Laïla ou*
Madjnoun de Nizami.

Neskhi turc, daté pour le premier ouvrage du 25 Shawwal 1153 de l'hégire
(13 janvier 1741). 52 feuillets. 21 sur 14 centimètres. Cartonnage turc.

SUPPLÉMENT TURC 1411.

Recueil de notes et d'extraits de tout genre, sans aucune
importance; des vers des diwans de Fouzouli, Khayali, Souhaïli
Tchélébi, 'Alawi, Fighani, Azari, Zati, Zahabi; traditions,
et extraits de traités de théologie.

Neskhi et nestalik turcs, du XVIII^e siècle, écrits en travers des pages.
192 feuillets. 21,5 sur 12 centimètres. Reliure orientale en cuir rouge estampé.

LISTE DES TITRES.

1345. T آبوشقه.
 6686. A كتاب احوال احكام سال عالم
 6670. A احياء علوم الدين — 1846. P
 6686. A كتاب الاختيارات
 1865. P اختيارات بديعي
 1404. T اخلاق احمدى
 1330. T اخلاق علائى
 1844. P اخلاق الحسين
 1843. P اخلاق ناصرى
 1405. T ادھم نامہ
 1911. P اسکندر نامہ خسرو دہلوی
 1897-1900. P اسکندر نامہ نظامی
 1876. P اسیاغریا
 6684. A کتاب الاشارات فی علم العبارات
 6686. A کتاب الاشعار
 1892. P اقنوم عجم
 6686. A کتاب الالوف
 6705. A — 1408. T امثال لقمان الحکیم
 1361. T انیس الظرفا
 1331. T انیس العارفین
 6686. A کتاب الاوائل فی احکام النجوم
 کتاب الاوائل فی صناعة احکام النجوم
 6686. A
 1848. P بدایع السهور فی کلام الرموز
 1409. T قصيدة البردة للبوصیری
 1370. T کتاب بنک وبادہ
 1939, 1941. P بهار دانش
 1937. P بهارستان جامی
 1352. T بهجة اللغات
 بیست باب در معرفت اعمال اسطرلاب
 1883. P
 1409. T پند نامہ عبدی چلبی
 1408-1409. T پند نامہ عطار
 1845. P پند نامہ لقمان حکیم
 1409. T پند نامہ نوعی
 1326. T تاریخ آکنارزادہ
 1385. T تاریخ حسین بن علی
 1317-1318. T تاریخ طبری
 1319. T تاریخ نشانچی پاشا
 1380. T تحفة الحرمين
 1344. T تحفة شاهی
 1867-1869. P تحفة المومنین
 1354. T تحفة الهادية
 1362. T تذكرة الشعرا
 1864, 1876. P تذكرة الكحالين
 6679. A تشریح الافلاك
 6684. A تعبیر نامہ
 1884. P تنبيهات المنجمين
 1923-1924. P تیمور نامہ هاتفی
 1404. T ثمار الاسمار

- T 1363. جاسب نامه
P 1941. كتاب جامع الحكايات
T 1322. جامع السير
A 6686. جمل تحاويل سنين الموالي
T 1361. جنة الاسما
T 1405. چكننامه مير فاضل افندى
P 1929. چكننامه حمزه بن عبد المطلب
جوامع الكتاتب تحويل السنين الموالي
A 6686.
T 1350. جواهر الكلمات
P 1849. جواهر مقصود
P 1875. جواهر نامه
T 1361. (ديباجة) جهان نما
T 1395-1398, 1408. حكايات خواجه نصر الدين
A 6712. كتاب حكايات غريبة
T 1392-1394. حكاية قرق وزير
A 6713. حكاية الملك بزارخت وعشرة وزراء
كتاب حلول الكواكب في البروج اثني عشر
A 6686.
T 1376. حلية شريف
P 1929. حمزة نامه
T 1366. حيرة الابرار
A 6689. حيرة الحيوان الكبرى
P 1942. خارستان
P 1918. خرد نامه اسكندر
T 1367. خزائن المعاني
P 1911. خسرو وشيرين خسرو دهلوى
P 1926. خلاصة الخمسة لنظامى
P 1910. خمسة امير خسرو دهلوى
P 1896. خمسة نظامى
P 1944. (ديباجة) خوان خليل
T 1405-1406. خوبان نامه
T 1379. خيرى
T 1379. خيرة
درة القواس وكنز الاختصاص في معرفة علم
A 6683. الخواص
A 6682. الدرّة الفاخرة على ريز الشيخ
دلائل الخيرات وشوارق الانوار في ذكر
A 6675. الصلوة على النبي المختار
P 1895. ديوان انورى
P 1944. (خطبة شرح) ديوان انورى
P 1944. (ديباجة شرح) ديوان انورى
T 1375. ديوان باقى
P 1943. ديوان بيدل
T 1381. ديوان ثابت
P 1911-1914. ديوان حافظ شيرازى
T 1388. ديوان سزائى افندى
T 1364. ديوان عبد الاحد افندى
T 1381. ديوان علا الدين ثابت افندى
T 1383. ديوان غالب دده
T 1369. ديوان غريبى
T 1370. ديوان فضولى
T 1382. ديوان فطنت
A 6700. ديوان المتنبي
T 1364. ديوان مصطفى نورى
P 1944. (خاتمة) ديوان نصير
P 1944. (ديباجة) ديوان نصير
T 1364. ديوان نورى

1866. P ذخيرة كامله.
 1917. P سلسلة الذهب
 1945. P سراج المنير
 1327. T ذيل سير النبي لنابي افندى
 1876. P راغباني
 رجوع الشيخ الى صباه والاعانة على قوة
 6694. A الباه
 1883. P رسالة اسطرلاب عاملي
 1851. P الرسالة الشريفة الشريفة
 1851. P الرسالة العشقية
 1883. P رسالة معرفت اسطرلاب
 1361. T رسالة نوربخش
 1358. T رسائل يوسف نابي
 6693. A الروض العاطر في نزعة الخاطر
 1325. T روضة الابرار
 روضة الاحباب في سير النبي والال والاحباب
 1853. P
 1942. P روضة الخلد
 روضة الصفا في سيرة الانبياء والملوك
 1860-1863. P والخلفاء
 كتاب رونق القلوب وايصال المحب الى
 6674. A المحبوب
 1888. P زبدة الرمل
 1404. T زبدة النصائح
 كتاب زرادشت في صور درجات الفلك
 6686. A
 1312. T ساعت نامه
 1915-1916. P سبعة الابرار
 1408. T سفر نامه محمد افندى
 1373-1374, 1385. T شاه وكدا
 1944. P (ديباجة رسالة) بخره مباركه
 1348- T شذور الذهبية في اللغة التركية
 1349.
 6679. A شرح تشريح الافلاك
 1944. P شرح ديوان انوري
 1925. P شرح ديوان على بن ابي طالب
 1879. P شرح رساله في الهيئة
 1386. T شرف حكمت
 1871. P شفا المرض
 6681. A شمس المعارف ولطائف العوارف
 1405. T شوق انكينز
 1347. T صحاح العجم
 6695-6696. A الصحاح في اللغة
 1378. T صحبة الابكار
 1409. T الصلاة على الرسول
 1889. P طالع نامه زنان
 1872. P طب الرحمة
 6672. A طوابع الانوار من مطالع الانظار
 1399. T طوطى نامه تركي
 1932-1935. P طوطى نامه فارسي
 1855-1856. P ظفر نامه

P 1859. عالم اراى عباسى

T 1378. عالم نما

T 1316. عبرت نامه

عجايب المخلوقات وغرائب الموجودات
T 1339.

T 1409. العقيدة الامالية

T 1409. العقيدة للسنوسى

T 1409. عقيدة المقاصد

P 1938. عيار دانش

عين اخبار الاعيان ممن مضى فى سالف
A 6677. العصور والازمان

(رسالة فى معرفة) الغالب والمغلوب
A 6688.

كتاب غوانى الاشواق فى معانى العشاق
A 6701.

T 1391. الفرج بعد الشدة تركى

P 1930. الفرج بعد الشدة فارسى

P 1891. فزهك رشيدى

فصول محلّ وعقد اصول خرج ونقد
T 1320-1321.

P 1850. كتاب الفقه الاكبر

A 6686. كتاب فى صور دجات الفلك

A 6697. كتاب القاموس المحيط

A 6690. كتاب القانون فى الطب

T 1311. قانون نامه جديد

P 1874. قانونجه

A 6691. القرايادين القلانسى

A 6667-6669. القرآن

P 1931. قصة چهار درويش

A 6711. قصة العشر وزرا وما جرا لهم

P 1852. قصص الانبيا

T 1409. القصيدة الربوبية

P 1876. كشف الاسرار

كشف الاسرار عن حكم الطيور والازهار
A 6687.

P 1931. كتاب كل وهرمز

P 1944-1945. (ديباجة) كلزار ابراهيم

P 1909. كلشن راز

كليّات شيخ سعدى بخلاكلستان وبستان
P 1908.

T 1404. كنجينة حكمت

P 1846. كيمياء سعادت

P 1942. — T 1353. كتاب اللباب

T 1384. لطيفة وهبى

P 1944. (ديباجة) لعل قطبى

T 1345. لغت آبوشقه

T 1346. لغت اخترى

P 1851. لمعات

ديباجة لوايع النور فى ظلمة اطلس مينور
T 1361.

P 1851. لوايح

P 1918. ليلي ومجنون جامى

P 1390. تقرير ليلي ومجنون جامى تركى

P 1911. ليلي ومجنون خسرو دهلوى

T 1371. ليلي ومجنون فضولى بغدادى

P 1897. ليلي ومجنون نظامى

T 1410. ترجمة ليلي ومجنون نظامي

P 1922. ليلي ومجنون هاتفي

P 1901-1905. مثنوى معنوى

P 1848. مثنويات بيدل

A 6702. مجمع الامثال

T 1359=1361. مجمع الرسائل

P 1890. مجمع الفرس

P 1878. مجموعة الطعام

P 1940. محبوب القلوب

A 6696. مختار الصحاح

A 6680. مختصر الاسرار

A 6673. مختصر قدورى

P 1897. مخزن الاسرار

A 6686. المدخل فى علم احكام النجوم

T 1343. مرقاة اللغة

A 6686. كتاب المزاجات

A 6686. كتاب مراجعات الكواكب

P 1899. مشكلات المثنوى

P 1910. مطلع الانوار خسرو دهلوى

P 1854. معارج النبوة فى مدارج الفتوة

A 6686. كتاب معرفة فتح الباب

P 1892. مفتاح اللغة

A 6703-6704. المقامات للحزبرى

T 1313. المقدمة فى الصلوة

(ديباجة) مكاتيب محمد الجرجاني الجهرى

P 1944.

T 1407. مكر زمان

P 1857. ملفوظات صاحب قران

T 1332. كتاب ملهمل

P 1885. كتاب ملهمله

P 1894. منتخب شاه نامه

T 1340. منتخب شفا

T 1353. منتخب اللغات

A 6686. منتخب من كتاب الالوف

P 1906-1907. منطق الطير

A 6671. منهاج العابدين

النجوم الشارقات فى ذكر بعض الصنائع

A 6687. المحتاج اليها فى علم الميقات

T 1323-1324. نحة التواريخ والاخبار

A 6710. نزهة الادبا وسلوة الغربا

P 1847. نزهة الارواح

A 6707. نسيم الصبا

T 1379. نصيحة نامه لنابى

T 1409. نصيحة نامه لهوشنك

T 1378. نفحة الازهار

T 1387. نقش خيال

P 1851. رسالة التكات المتصوفة الروزبهائىة

P 1936. نكارستان جوينى

P 1926. نل ودمن

A 6706. كتاب النوادر

P 1944-1945. (ديباجة) نورس

T 1410. واقعه نامه وسى

T 1372. وامق وعذرا

P 1851. رسالة وصايا

P 1944. وصف اصفهان

P 1944. وصف مجموعة حسن خداداد

P 1850. كتاب وصية ابى حنيفة

T 1309. شرح وصيت بركلى

P 1944. وقائع سفر دكن

هشت بهشت P 1911.

هفت پیکر P 1897.

هفت خوان T 1378.

همایون نامه T 1401-1403.

یوسف وزلیخا ترکی T 1365.

یوسف وزلیخا جایی P 1919-1921.

یوسف وزلیخا حمدی T 1368.

یوسف وزلیخا ناظم P 1927.

LISTE DES NOMS D'AUTEURS.

'Abd al-Ahad Éfendi al-Nouri al-Siwasi, T 1364.

'Abd Allah Fakhrizada (Sayyid), A 6679.

'Abd Allah Hatifi, P 1922-1924.

'Abd al-'Aziz Éfendi Morawi, T 1410.

'Abd al-'Aziz ibn Hosam ad-Din Kara Tchélébizada, T 1325.

'Abd al-Kadir Bidil, P 1848, 1943.

'Abd al-Madjid ibn 'Abdoun (Abou Mohammad), A 6678.

'Abd al-Malik ibn 'Abd Allah ibn Badroun al-Hadhrami al-Salbi (Aboul-Kasim), A 6678.

'Abd al-Mou'in Ahmad al-Bakka al-Hanafi, A 6701.

'Abd al-Rahman al-Djami (Nour ad-Din), P 1851, 1915-1921, 1937. — T 1361, 1390.

'Abd al-Rashid ibn 'Abd al-Ghaffour al-Hosaini al-Madani al-Tatawi, P 1891.

'Abdi Tchélébi, T 1409.

Abou 'Abd Allah Mohammad ibn Mohammad al-Nafzawi, A 6693.

Abou 'Abd Allah Mohammad ibn Solaiman al-Djouzouli, A 6675.

Abou 'Abd Allah Mohammad ibn Yousof al-Sanoussi, T 1409.

Abou 'Ali al-Mouhassin ibn Abil-Kasim 'Ali al-Tanoukhi, P 1930.

Abou 'Ali ibn Sina, A 6690. — T 1340.

Abou Bakr Noursat Éfendi, T 1341.

Abou Hafs 'Omar ibn Abil-Hosain al-Naisabouri al-Samarkandi, A 6674.

Abou Hanifa, P 1850.

Aboul-'Abbas Ahmad ibn 'Ali al-Bouni, A 6681-6682.

Aboul Fazl ibn Moubarak, P 1938.

Aboul-Kasim, P 1849.

Aboul-Kasim 'Abd al-Malik ibn 'Abd Allah ibn Badroun al-Hadhrami al-Salbi, A 6678.

Aboul-Laith Nasr ibn Mohammad al-Samarkandi, T 1313.

Aboul-Nasr al-Koummi, A 6686.

Aboul-Tayyib al-Moutanabbi, A 6700.

Abou Ma'shar al-Balkhi, A 6680, 6686.

Abou Mohammad 'Abd al-Madjid ibn 'Abdoun, A 6678.

Abou Nasr Isma'il ibn Hammad al-Djauhari al-Farabi, A 6695-6696.

Abous-So'oud Mohammad ibn Mohammad al-Imadi, T 1311.

Abou Talib al-Hosaini al-'Arizi (*sic*), P 1857.

Ahmad (Shaikh), T 1351.

Ahmad ibn 'Abd Allah al-Baghdadi, A 6677.

Ahmad ibn 'Ali al-Bouni (Aboul-'Abbas), A 6681-6682.

Ahmad al-Bakka al-Hanafi ('Abd al-Mou'in), A 6701.

Ahmad al-Ghazali, P 1851.

Ahmad al-Kalyoubi (Shihab ad-Din), A 6706.

- Ahmad ibn Mohammad ibn 'Abd al-Djalil al-Sindjari, A 6686.
- Ahmad ibn Mohammad al-Maïdani, A 6702.
- Aïtémour ibn 'Ali ibn Aïtémour al-Djildaki, A 6683.
- Akhtari, T 1346.
- 'Ala ad-Din 'Ali Koushdji, P 1879.
- 'Ala ad-Din Thabit Efendi, T 1381, 1405.
- 'Alawi, T 1411.
- 'Ali ibn Amr Allah Kinalizada, T 1330.
- 'Ali Hosaini al-Hamadhani (Sayyid), P 1851.
- 'Ali ibn al-Hosain al-Ansari, P 1865.
- 'Ali ibn 'Isa al-Kahhal, P 1864, 1876.
- 'Ali Moustafa ibn Ahmad, T 1320-1321.
- 'Ali al-Sadri al-Kounawi, P 1309.
- 'Ali Shir Nawai, T 1366, 1367.
- 'Ali Tchéléhi, T 1401-1403.
- Almanarzada Ahmad Éfendi, T 1326.
- Amir Khosrau-i Dahlavi, P 1910, 1931.
- Anvari, P 1895.
- 'Ata Allah ibn Fadhl Allah, P 1853.
- 'Atai Éfendi, T 1378.
- Avicenne, A 6690. — T 1340.
- Azari, T 1409, 1411.
- 'Azmi, T 1331, 1360.
- Badr ad-Din Abou Mohammad al-Hasan ibn Abil-Kasim 'Omar ibn Habib al-Halabi, A 6707.
- Baha ad-Din Mohammad ibn Hosain al-'Amili, A 6679. — P 1883.
- al-Baïdhawi, A 6672.
- Baki, T 1375.
- Barkhourdar ibn Mahmoud Turkoman al-Mountaz al-Farahi, P 1940.
- Bidil, P 1848, 1943.
- Bidpai, T 1401-1403.
- Birguéli, Birguévi, T 1309.
- Bonaventura (fra), de Venise, A 6698.
- al-Damiri, A 6689.
- Daniel, T 1336.
- Darvish Zaki, T 1361.
- Djalal ad-Din Mohammad Tabib al-Isfahani, P 1870.
- Djalal ad-Din Roumi, P 1901-1905.
- Djamal al-Hosaini, P 1853.
- al-Djami, P 1851, 1915-1921, 1937. — T 1361, 1390.
- al-Djahhari, A 6695-6696.
- Faizi, P 1926.
- Fakhr ad-Din 'Iraki, P 1851.
- Fakhr ad-Din Mohammad ibn Abi Bakr ibn 'Abd al-Kadir al-Razi, A 6696.
- Fakhrizada, A 6679.
- Farid ad-Din 'Attar, P 1851, 1906-1907.
- Fazil Efendi ibn Zahir 'Omar Éfendi, T 1405-1406.
- Fighani, T 1411.
- Firdausi, P 1894.
- al-Firouzabadi, A 6697.
- Fitnat, T 1382.
- Fouzouli Baghdadi, T 1370-1371, 1409, 1411.
- Garcin de Tassy, A 6687.
- Ghalib Dédé (Mohammad As'ad), T 1352, 1383.
- Gharibi, T 1369.
- al-Ghazali, A 6670-6671. — P 1846. — T 1361.
- al-Ghazali (Ahmad), P 1851.
- Hadji-Khalifa, T 1361.
- Hadji Zaïn al-'Attar, P 1865.
- Hafiz-i Shirazi, P 1911-1914.
- Haïdar Mohammad ibn Shaïkh Yadigar al-Nourabadi, P 1943.
- Hakim Mohammad, P 1866.

Hamd Allāh Hamdi, T 1368.

Hamdi, T 1368.

al-Hariri, A 6704.

al-Hasan ibn Abil-Kasim 'Omar ibn Habib al-Halabi (Badr ad-Din Abou Mohammad), A 6707.

Hasan Tchélébi ibn 'Ali ibn Amr Allah al-Homaïdi Kinalizada, T 1363.

Hatifi, P 1922-1924.

Hayem Aboul-'Afiyya, A 6676.

Hibat Allah ibn Ibrahim, T 1312.

Hosain 'Ali Khan ibn Nawwab Kasim 'Ali Khan, P 1878.

Hosain ibn 'Ali al-Wa'iz al-Kashifi, P 1844.

Hosain ibn 'Alim ibn Abil-Hasan al-Hosaini, P 1847.

Hosain ibn As'ad ibn Hosain al-Mouayyadi al-Dihistani, P 1930.

Hosain ibn Mohammad al-Hosaini al-Nishapouri, P 1893.

Hosain ibn Mo'in ad-Din al-Maibodi al-Tirmidzi, P 1925.

Houdjdjat al-Islam, voir Zaïn ad-Din et Ghazali.

Houshang, T 1409.

Ibn 'Adil, T 1332.

Ibn al-Hanaï, T 1330.

Ibn Mohammad Kasim, P 1884.

Ibn Mohammad Salih, T 1348-1349.

Ibrahim ibn Ahmad Azari Tchélébi Éfendi, T 1387.

Ibrahim Shahidi, T 1344.

Ilahi, T 1328.

Inayat Allah, P 1939, 1941.

'Isa ibn Abi Sa'id ibn al-Amin al-Naisabouri, A 6674.

Ishak ibn Mourad, T 1340.

Iskandar Mounshi, P 1859.

Isma'il ibn Hammad al-Djahhari al-Farabi (Abou Nasr), A 6695-6696.

Iyas Pachazada Khaghani, T 1376.

'Izz ad-Din ibn 'Abd al-Salam ibn

Ahmad ibn Ghanim al-Makdisi, A 6687.

'Izz ad-Din Aïtémour ibn 'Ali ibn Aïtémour al-Djildaki, A 6683.

Kabouli Éfendi, T 1409.

Kadiri Tchélébi, T 1372.

al-Kaïdani, P 1943.

al-Kalanisi, A 6691.

al-Kalyoubi, A 6706.

Kamal ad-Din Aboul-Baka Mohammad ibn 'Isa al-Damiri, A 6689.

Kara Tchélébizada, T 1325.

Khaghani (Iyas Pachazada), T 1376.

Khalil ibn Shahin al-Zabiri, A 6684.

Khayali, T 1409, 1411.

Khosrau-i Dahlavi, P 1910, 1931.

Kinalizada ('Ali ibn Amr Allah), T 1330.

Kinalizada (Hasan Tchélébi ibn 'Ali ibn Amr Allah), T 1362.

al-Koudouri, A 6673.

Lami'i, T 1316.

Lokman, A 6705. — P 1845.

Loutf Allah al-Nasafi al-Kaïdani, P 1943.

Madjd ad-Din Khafi, P 1942.

Mahdi Tabib Kashani (Mirza), P 1874.

Mahmoud ibn Ahmad ibn al-Hasan al-Faryabi, P 1852.

Mahmoud ibn 'Othman al-Lami'i, T 1316.

Mahmoud al-Shabistari, P 1909.

al-Maïdani (Ahmad ibn Mohammad), A 6702.

Makali Tchélébi, T 1409.

Mir 'Ali Shir Nawai, T 1366-1367.

Mir Fazil Éfendi, T 1405-1406.

Mir Hosain ibn Mohammad al-Hosaini al-Nishapouri, P 1893.

Mirkhond, P 1860-1863.

Mohammad ibn Abi Bakr ibn 'Abd al-

- Kadir al-Razi (Fakhr ad-Din), A 6696.
- Mohammad ibn Abil-Khair al-Hosaïni, A 6687.
- Mohammad ibn Ahmad ibn Mohammad al-Shauk Lahrasouli (?), T 1337.
- Mohammad Akkermani, T 1361.
- Mohammad ibn 'Ali ibn Ibrahim ibn Shaddad, P 1887.
- Mohammad As'ad Ghalib Dédé, T 1352, 1383.
- Mohammad ibn Djarir al-Tabari, T 1317-1318.
- Mohammad ibn Hosaïn al-'Amili (Baha ad-Din), A 6679. — P 1883.
- Mohammad ibn 'Isa al-Damiri (Kamal ad-Din Aboul-Baka), A 6689.
- Mohammad Kasim (Ibn), P 1884.
- Mohammad Kasim ibn Hadji Mohammad Kashani, P 1890.
- Mohammad-i Mahmoud, P 1952. — T 1353.
- Mohammad ibn Mansour, P 1875.
- Mohammad ibn Mohammad al-Adirnavi, T 1323-1324.
- Mohammad ibn Mohammad ibn 'Ali al-Khwafi (Zain ad-Din Abou Bakr), P 1851.
- Mohammad ibn Mohammad al-Nafzawi (Abou 'Abd Allah), A 6693.
- Mohammad Moumin al-Hosaïni, P 1867-1869.
- Mohammad ibn Pir 'Ali al-Birguéwi, T 1309.
- Mohammad Rakim Moumadjdjimbashi, T 1333.
- Mohammad Ramazanzada Nishatdji Pacha, T 1319.
- Mohammad Riza, T 1353.
- Mohammad Salih (Ibn), T 1348-1349.
- Mohammad ibn Solaïman al-Djouzouli (Abou 'Abd Allah), A 6675.
- Mohammad ibn Solaïman al-Fouzouli al-Baghdadi, T 1370-1371, 1409, 1411.
- Mohammad Sounboulzada Wahibi Éfendi, T 1384, 1405.
- Mohammad Tabib al-Isfahani (Djalal ad-Din), P 1870.
- Mohammad Tahir al-Sadiki al-Sohrawardi, T 1322.
- Mohammad Tahir ibn Shaïkh Nour Allah al-Nadjibi, T 1322.
- Mohammad Tchélébi, A 6686.
- Mo'in (Maulana), P 1888.
- Mo'in ad-Din al-Djouwaïni, P 1936.
- Mo'in ibn Hadji Mohammad al-Farahi, P 1854.
- Mo'izz ad-Din Ahmad Tamam, P 1876.
- al-Monfarrad 'Ali ibn Sa'ïd ibn Ahmad al-Maïdani, A 6702.
- al-Moumtaz al-Farahi, P 1940.
- Mousa 'Abdi, T 1363.
- Mouslih ad-Din al-Lari al-Ansari, P 1879.
- Moustafa Nouri, T 1364.
- Moustafa ibn Shams ad-Din al-Karahisari al-Akhtari, T 1346.
- al-Moutanabbi (Aboul-Tayyib), A 6700.
- Nabi, T 1327, 1358, 1379-1380.
- Nadjati, T 1409.
- al-Nafzawi, A 6693.
- Nasimi, T 1409.
- Nasir ad-Din al-Baïdhawi, A 6672.
- Nasir ad-Din ibn Khwadja Mahmoud-i Hamadhani, P 1944.
- Nasir ad-Din Mohammad ibn Mohammad ibn Hasan al-Tousi, P 1843, 1883.
- Nasira-i Hamadhani, P 1944.
- Nawaï, T 1366-1367.
- Nazim ibn Shah Riza Sabzawari, P 1927.
- Ni'mat Allah ibn Ahmad ibn Moubarak al-Roumi, T 1347.

- Ni'mat Khan 'Ali, P 1944.
 Nishandji Pacha, T 1319.
 Nizami, P 1896-1900.
 Nour ad-Din 'Abd al-Rahman al-Djami
 P 1851, 1915-1921, 1937. —
 T 1361, 1390.
- 'Omar ibn Abil-Hosain al-Naisabouri
 al-Samarkandi (Abou Hafs), A 6674.
 'Omar ibn Hamza, T 1343.
 'Onsori, T 1372.
 'Othmanzada Taïb Éfendi, T 1404.
 Owaïs ibn Mohammad Waisi Éfendi,
 T 1327, 1410.
- Paracelse, P 1876.
 Pîr Mohammad ibn Pîr Ahmad ibn
 Khalil al-'Azmi, T 1331.
 Pîr Tchélébi Nakkash, T 1345.
 Planude, A 6708.
 Ptolémée, A 6688.
- Ratib, T 1404.
- Sa'd ad-Din Mahmoud al-Shabistari,
 P 1909.
 Sa'di, P 1908.
 al-Sanoussi, T 1409.
 Sazaï Éfendi, T 1388.
 Shahidi, T 1344.
 Shaikh Rouzbahan, P 1851.
 Shaikhi Éfendi, T 1365.
 Shams ad-Din Sidki al-Wardari, P
 1892.
 Shamsi, T 1350.
 Sharaf ad-Din 'Ali Yazdi, P 1855-
 1856.
 Sharaf ad-Din 'Isa ibn 'Ali, voir 'Ali
 ibn 'Isa al-Kahhal.
 Shihab ad-Din Ahmad al-Kalyoubi,
 A 6706.
 Sidki al-Wardari, P 1892.
 Sorouri, P 1890.
- Souhaïl-i Maghribi, P 1889.
 Souhaïli Tchélébi, T 1411.
- Tabari, T 1317-1318.
 Taïb Éfendi ('Othmanzada), T 1404.
 Tamam, P 1876.
 Tanoukhi (al-kadi al-), P 1930.
 Tawil (Gabriel), A 6708.
 Témour Keurguen, P 1857.
 Thabit Éfendi ('Ala ad-Din), T 1381,
 1405.
 Tiglli, T 1409.
 Tulek-beg ibn Tulek-beg, P 1894.
- Wahbi Éfendi (Mohammad Soun-
 boulzada), T 1384, 1405.
 Waisi Éfendi, T 1327, 1410.
- Yahya Beg, T 1373-1374, 1387,
 1409.
 Yousouf ibn 'Abd Allah al-Hamadhani,
 P 1851.
 Yousouf Nabi, T 1327, 1358, 1379-
 1380.
- Zahabi, T 1411.
 Zaïn ad-Din Abou Bakr Mohammad
 ibn Mohammad ibn 'Ali al-Khwafi,
 P 1851.
 Zaïn ad-Din Houdjdjat al-Islam Abou
 Hamid Mohammad ibn Mohammad
 al-Ghazali al-Tousi al-Shafi'i, A 6670-
 6671. — P 1846. — T 1361.
 Zaïn ad-Din Kafi, P 1888.
 Zaïn al-Khwafi, P 1851.
 Zaki (Darwish), T 1361.
 Zati, T 1411.
 Ziya ad-Din Nakhshabi, P 1932-
 1935.
 Zohdi, T 1386.
 Zohouri, P 1944-1945.
 Zoroastre, A 6686.



LES « AHĀBĪS »

ET

L'ORGANISATION MILITAIRE DE LA MECQUE

AU SIÈCLE DE L'HÉGIRE ⁽¹⁾,

PAR

HENRI LAMMENS.

I

La cité de la Mecque n'était pas seulement, au temps du paganisme, le paradis des brasseurs d'affaires. Son territoire sacré lui valut une autre spécialité : celle d'attirer ⁽²⁾ les irréguliers, les écumeurs du désert : les *ḥalī*, les *ṣa'louk*, les *fātik*, les *motasaitan*, les *soddād al-ʿArab* ⁽³⁾. La variété de ces synonymes suffirait à en indiquer le nombre et aussi la faillite de l'ancienne organisation arabe. Nous avons signalé ailleurs ⁽⁴⁾ ce monde interlope de gens sans aveu, solennellement désavoués par leur tribu. Celle-ci, en rompant publiquement avec ces enfants perdus, déclinait toute responsabilité de leurs actes, *تبرأت من جرائرهم*.

La moins contestable qualité des *ḥalī* était sans contredit le courage. Sous ce rapport, ils se distinguaient avantageuse-

⁽¹⁾ Leçons publiques professées à l'Institut biblique de Rome, printemps de 1914.

⁽²⁾ YA'QUBĪ, *Hist.*, II, 14-15 (éd. Houtsma).

⁽³⁾ Encore appelés ذبيان العرب; WĀQIDĪ, Kr. 58; TAB., *Annales*, I, 1438; *Alg.*, VIII, 65. Dans leurs rangs figurent des *Ṣaḥābis* ou Compagnons du Prophète; *Osd*, V, 178. (*Osd*. = *Osd al-Ġāba* d'Ibn al-Aḥir.)

⁽⁴⁾ *Berceau de l'Islam*, I, 193-194. La monographie de la Mecque avant l'hégire — dont ces leçons sont extraites — en formera la suite.

ment des plus vantés parmi leurs compatriotes, calculateurs jusque dans la bravoure. 'Antar, l'Achille arabe, sollicité de déclarer comment il avait gagné sa réputation de vaillance, n'hésita pas à répondre : « Je fonçais sur l'ennemi, quand l'attaque présentait des chances de succès; je tournais bride, quand le bon sens conseillait le recul. Jamais je ne me suis laissé entraîner dans une manœuvre, sans posséder la certitude de pouvoir me dégager; *كنتُ اقدمُ اذا رايتُ الاقدامَ عزماً* واجمُ اذا رايتُ الاجمامَ حزمًا ولا ادخلُ موضعًا لا ارى لي منه مخرجًا ⁽¹⁾ ».

Les Qoraisites paraissent avoir contemplé de bon œil l'affluence de ces spadassins sur leur territoire, où ils venaient mettre en vente et dépenser le fruit de leurs rapines. De grandes familles s'empressèrent de les adopter, de se les attacher en qualité de *ḥalīf*, confédérés. Ils leur servaient à l'occasion de gardes du corps, de convoyeurs pour leurs riches caravanes ⁽²⁾. Les fortes têtes de la Mecque savaient apprécier ces *déracinés* à leur valeur. Omayyades, Hāsimites, Maḥzoūmites, Ibn Ḡod'ān, Abou Oḥaiḥa, tous avaient leur Barrād, leur Hāḡiz, leur Abou 't-Ṭamahān, leur Hārīl ibn Zālīm ⁽³⁾; noms redoutés dans toute la Péninsule. Les phylarques de Ḡassān et de Hira, les *qail* du Yémen cherchaient à les attirer auprès d'eux, *قوم كانوا مع الملوك*. Ne voyaient-ils pas les chefs du désert, quand ils méditaient un audacieux coup de main,

(1) *Ag.*, VII, 152. C'est le contrepied de ce vers de 'Abbās ibn Mirdās (*Osā*, III, 113) :

اقابلُ في الكتيبة لا أبالي فيها كان حتمي أم سواها

(2) Cf. notre *Berceau*, I, 334; *Azraqī*, W., 462; *Wāqidī*, Kr., 30.

(3) *Ag.*, XIX, 76. Le sayyid est « مأوى المطرود », asile des bannis (*Zohair*, Ahlw., 3, 34); *Ag.*, X, 28, 32. Hāḡiz est ḥalīf des B. Maḥzoūm; *Ag.*, XII, 49; Barrād celui des Omayyades, Abou 't-Ṭamahān celui de Zobair le Hāsimite.

s'empresser d'accourir sur le territoire sacré pour y enrôler les *sa'louk*, qui y avaient trouvé asile⁽¹⁾ ?

Quand on étudie les annales préhéziriennes de la Mecque, on observe les efforts constants des Qoraisites pour amplifier les limites de cette réserve territoriale, placée sous la sauvegarde de la religion. Ce privilège leur offrait l'avantage de mettre leurs magasins, leurs coffres-forts à une majeure distance de leurs turbulents voisins⁽²⁾. Ceux-ci comptaient parmi les nomades les plus mal famés du Tibāma. S'ils avaient pu en douter, il eût suffi aux Qorais de se rappeler leur propre histoire. Ils n'étaient pas si lointains les temps, où les ancêtres des clans patriciens de la Mecque erraient, tribu ignorée, aux environs du *haram*, louant leurs montures, protégeant, guidant les caravanes, quand ils ne jugeaient pas plus profitable de s'embusquer au fond des gorges brûlées du Gaur, في غوري تهامة, pour piller les riches convois. Au milieu de ces manœuvres, à l'école de la misère et des convoitises, les futurs fondateurs de la république mecquoise s'entraînaient graduellement; ils se faisaient la main, en attendant qu'un chef décidé, Qoṣayy les installât en maîtres au cœur de la cité.

Mais la mémoire des occupants du *Bathā'*, des banquiers enrichis par la spéculation, répugnait aux souvenirs d'un passé aussi peu reluisant. Aux abords du *haram*, dans les âpres montagnes du Tibāma, la place laissée vide par les Qorais avait été prise par d'autres tribus apparentées — nommons les Banoū Gifār — se rattachant également au tronc généalogique de Kināna. Si nous croyons devoir accorder à

⁽¹⁾ On retrouve à la suite et à la solde, استاجر, d'Amroulqais لخلط من شذاذ العرب; *Ag.*, VIII, 68, 70. La même notice, p. 72, 1⁴ mentionne les ذويان من قيس, les irréguliers de Qais.

⁽²⁾ Ils vont jusqu'à piller la Ka'ba; *Ag.*, VIII, 189.

Ġifār l'honneur d'une mention individuelle, c'est à titre de groupe particulièrement représentatif, mais non exclusif, des Bédouins besogneux, voisins de la Mecque⁽¹⁾. Avec autant de raison nous pourrions, à la suite des *Ṣaḥīḥ*, leur associer les Banoū Aslam⁽²⁾. Ceux-ci jouent, dans le groupe rival de Ḥozā'a, le rôle des Ġifārites au sein de Kināna, avec cette différence que de bonne heure la rancune contre les Qorais, leurs successeurs à la Mecque⁽³⁾, jettera ces Ḥozā'ites dans les bras de Mahomet. Il convenait de signaler dès maintenant Ġifār et Aslam, en dépit de la haine⁽⁴⁾ qui les séparera. C'est de préférence dans ces deux tribus que nous verrons choisir les cadres des *Aḥābīs*, des mercenaires de la Mecque⁽⁵⁾. Ces relations spéciales avec les Qorais n'empêcheront pas leurs tribules de continuer à piller, à assassiner les Mecquois isolés⁽⁶⁾, violences où les Ġifār ne manqueront pas de se distinguer. Entre les deux groupes, des citadins sédentaires et des nomades, la liquidation des questions de sang et de vendetta demeurerait toujours pendante (Ibn Hiṣām, 431).

Ces derniers passaient pour des brigands, des détrousseurs de caravanes, sans en excepter celles de pèlerins *سُرَاق الحج*⁽⁷⁾. Ils exerçaient leurs larcins sans égard pour la sainteté du

⁽¹⁾ On en rencontre également dans la région de Médine; *Ag.*, IV, 20, 8. Un petit Ġifārite lapide les dattiers des Anṣārs; Abou Daoud, *Sunan* (Inde), I, 259.

⁽²⁾ Le Prophète les réunit dans ses bénédictions; *TIRMIDĪ*, *Ṣaḥīḥ* (Inde), II, 234; *TAB.*, *Annales*, I, 1619. Voir plus loin.

⁽³⁾ Qoṣayy avait enlevé la primatie aux Ḥozā'a, sans toutefois les expulser définitivement du ḥaram.

⁽⁴⁾ *ĠAḤIṢ*, *Avars*, 248, 3.

⁽⁵⁾ ḤASSĀN IBN 'ĪLĪT, *Divan*, 160, 9, les nomme ensemble.

⁽⁶⁾ Sans faire grâce aux musulmans; *WĀQIDĪ*, *Kr.*, 31; IBN HIṢĀM, *Sira*, 431; *Osd*, II, 335.

⁽⁷⁾ *TAB.*, *Annales*, I, 1620, 1650; *Ag.*, XVI, 63, 3, etc.; IBN HIṢĀM, *Sira*, 803; *Osd*, III, 150, bas.

haram et des mois sacrés⁽¹⁾. Un vrai ramassis de sicaires⁽²⁾, menace permanente pour la sécurité du commerce et des établissements mecquois. Al-Barrād est demeuré le type légendaire de ces *ḥalīf* ḡifārītes. C'était un brigand de grande envergure, dans le style des *condottieri* du Quattrocento, avec des allures notablement plus théâtrales. A quelque catégorie qu'il appartienne, le vrai Bédouin se figure toujours en représentation. Barrād, ḥalīf omayyade, s'établit à la Mecque, où ses excès finirent par le rendre impossible. Il quitte la cité, mais sans renoncer à son titre d'allié. Son audace, ses ruses, ses violences ont été amplifiées par la littérature consacrée aux *loṣoṣ*, brigands célèbres⁽³⁾.

A vrai dire, les plus honorables tribus de l'Arabie compaient leurs *irréguliers* ou *ḥalīf*, aventuriers aux instincts anarchiques, se plaçant eux-mêmes, à la suite d'un coup de tête, en dehors de toutes les lois. Dans l'existence des personnalités les plus considérées : rappelons Ḥātim Tayy, 'Ōrwa ibn al-Ward, Tauba ibn al-Ḥomayyir, il devient malaisé, d'après notre manière de voir, d'établir une démarcation exacte entre le paladin et l'apache; de noter dans leurs exploits guerriers le point précis où la *razzia légale* — au sens arabe — cède la place au brigandage. Cette confusion n'a pu leur nuire dans l'estime de la postérité⁽⁴⁾. Le métier de *ṣa'loūk* comportait des risques, pour le professionnel toujours, et parfois pour sa tribu; mais il n'entraînait aucune note infamante. Du ton le plus sérieux, les poètes-brigands prétendent « mourir en hommes d'honneur, comme ils ont vécu »⁽⁵⁾. Et jamais une

⁽¹⁾ *Osd*, I, 160. Ainsi se conduisaient d'autres tribus de Kināna; Yā'qoṣbī, *Hist.*, I, 314.

⁽²⁾ MOSLIM, *Ṣaḥīḥ*, II, 267-268; I. S. *Tabaq.* (= *Ṭabaqāt* d'Ibn Sa'd), IV¹, 161, 162, 164.

⁽³⁾ *Ağ.*, XIX, 75, 76; comp. *ʿIqd*, III, 92; IBN HIṢĀM, *Sira*, 118-119.

⁽⁴⁾ Cf. *Berceau*, I, 191, etc.

⁽⁵⁾ *Ağ.*, XI, 45, 11 d. l.; cf. notre *Berceau*, I, 159.

voix ne s'est élevée pour les tirer de leur erreur. La razzia était la vie, l'industrie nationale de la Saracène⁽¹⁾. Elle devenait blâmable, quand, cessant d'être collective, elle prétendait, sans mandat officiel, opérer isolément et pour des motifs personnels; au lieu d'accepter le contrôle de la tribu, quand elle refusait enfin de travailler pour le compte de la communauté nomade. Mais jusque dans cette dernière occurrence, tous les contemporains ne pouvaient assez exprimer leur admiration pour l'audace et surtout pour les ruses des irréguliers. Or, au sein des Banoû Ġifār, on découvre l'existence d'un groupe permanent et compact de pillards⁽²⁾, sans que leurs contribules jugent opportun de les désavouer⁽³⁾. C'était là leur caractéristique. A eux, affirme-t-on, s'appliqueraient certaines invectives du Qoran contre « la duplicité des Bédouins, وَمَنْ حَوْلَكُمْ مِنَ الْعَرَابِ مُنَافِقُونَ »⁽⁴⁾. Ces vitupérations dateraient de l'époque où la majorité des Ġifār demeuraient attachés à l'alliance de Qoraïs et servaient dans les rangs des Ahābīs. Le jour n'était pas loin, où le Prophète les comblerait de bénédictions eux et leurs rivaux d'Aslam.

Voilà pourquoi les Arabes hésitaient parfois à avouer leur qualité de Ġifārite, en présence des Mecquois, victimes de leurs rapines. Ce *nasab* ou désignation généalogique constituait une tare, même pour les néophytes de la tribu, venant offrir leurs services à Abou'l Qāsim⁽⁵⁾. Il en faisait partie, le célèbre

(1) Cf. *Berceau*, I, 177.

(2) La route caravanière de la Mecque en Syrie traversait leur pays; *Osd*, V, 187. Ġifār établis à 'Arġ, à moitié chemin entre Médine et la Mecque; *Osd*, V, 20.

(3) Ils semblent plutôt en tirer vanité. Voyant un inconnu manquer de respect à la Ka'ba, ils s'écrient : مَا اخْلَقَ اَنْ يَكُونَ مِنْ بَنِي بَكْرٍ; *Osd*, III, 150, bas. Pour l'appellation de Banoû Bakr, voir une des notes suivantes.

(4) *Qoran*, 9, 102; cf. WĀḤIDĪ, *Asbāb an-Nozoûl*, 194; TAB., *Annales*, I, 1619, 20; IBN HĪSĀM, *Sīra*, 896, 927.

(5) C'est la conviction d'Abou Darr, كَرِهَ اَنْ يَاجِئْتُ اِلَى غِفَارٍ; HANBAL, *Mosnad*, V, 175.

Abou Darr, vrai type de *ṣa'loūk*, plus tard canonisé par l'islam et spécialement adopté par la *Šī'a* ⁽¹⁾. En considération des services rendus par les siens à Mahomet, les *Ṣaḥīḥ* ⁽²⁾ ont enregistré les *Manāqib* ou prérogatives de Ġifār. Le Maître a jugé suffisant de déplorer leurs excès ⁽³⁾. Commettant un jeu de mots sur le radical arabe, composant le nom de Ġifār, il a prié Allah de leur pardonner ce passé équivoque, غفار غفرها الله ⁽⁴⁾. Les nécessités de la lutte contre ses adversaires l'ont incliné à l'indulgence pour les exécuteurs de ses ordres ⁽⁵⁾. Il chercha à attirer de son côté les irréguliers de Ġifār ⁽⁶⁾. Qoraisite lui-même, il pouvait difficilement s'illusionner sur la valeur militaire des courtiers et marchands, les Mohāġir, arrachés par l'hégire à leurs comptoirs et à leurs guichets de la Mecque. Pendant ses absences de Médine, il confiera volontiers à des Ġifārites la lieutenance de la cité ⁽⁷⁾, devenue sa capitale ⁽⁸⁾.

(1) I. S. *Ṭabaq.*, IV¹, 163, 8; *Osd*, V, 187-188.

(2) MOSLIM, *loc. cit.*; HANBAL, *Mosnad*, II, 230, 369, 420; IV, 55, 57; DĀRIMĪ (ms. Leiden), *Mosnad*, 213, 214; BAĠAWĪ, *Maṣābiḥ*, II, 191-192; TIRMIDĪ, *Ṣaḥīḥ* (Inde), II, 233, 234; IBN DAIBA', *Taisir al-Woṣo'ul*, III, 109. Comp. SORUṬĪ, *Mawḍū'āt*, I, 75.

(3) I. S. *Ṭabaq.*, IV¹, 164. Les Ġifār sont communément appelés «Bakr ibn 'Abdmanān», dans la *Šī'a*, *passim* et ailleurs, *Aġ.*, XIX, 74, 76.

(4) *Osd*, III, 178, 298 et *passim*. MOSLIM, *Ṣaḥīḥ*², I, 254.

(5) Cf. notre *Ziād ibn Abihi*, 3; HANBAL, *Mosnad*, IV, 74; notre *Mo'āwia*, 423. «L'islam efface tout» (Mahomet); *Osd*, V, 54, 4; IBN HĪSĀM, 717, 718.

(6) Il leur confie le commandement des plus dangereuses razzias, où les Compagnons qoraisites redoutaient de s'exposer; ṬAB., *Annales*, I, 1575.

(7) I. S. *Ṭabaq.*, II¹, 44, 77, 87. Kinānites, ils seraient moins tentés de pactiser avec les éléments douteux de Médine; *Osd*, IV, 250; Abou Darr est du nombre; ṬAB., *Annales*, I, 1627; IBN HĪSĀM, *Šī'a*, 540, 662, 668, 725, 905, 966. Autres missions confiées à des Ġifār; *ibid.*, 716, 719; domestique ġifārī; *Osd*, V, 77.

(8) Mais il a commencé par se défier des Ġifār; cf. *Osd*, IV, 126, 7 d. l. Des Ġifārīs «assistent en spectateurs à la bataille de Badr, attendant l'issue pour piller»; *Osd*, V, 260, d. l.

On comprendra d'autre part l'empressement témoigné par les Mecquois pour s'attacher d'aussi remuants voisins ⁽¹⁾. Il s'agissait de tourner cette dangereuse activité vers la défense de leurs intérêts politiques et commerciaux. Ainsi naquit l'idée de choisir parmi les nomades du Tihāma, Kinānites ou Hozā'ites, leurs mercenaires, le noyau principal, les gradés, l'état-major, dirions-nous, chargés d'encadrer et de commander les *Ahābīs*, si célèbres dans l'exposé des *Maḡāzi* ou campagnes du Prophète. La question des cadres ainsi résolue, ils les rempliront en enrôlant, en embrigadant les nombreux Africains, réunis à la Mecque ⁽²⁾. Esclaves, manœuvres, hommes de peine, il était de tradition en Arabie d'employer à la guerre leurs aptitudes militaires universellement reconnues. Parmi eux, les petits dynastes, les émirs du Yémen et parfois des chefs du Hīḡāz ⁽³⁾ récrutaient leur garde particulière. Même après la douloureuse expérience de l'invasion aksoumite, Saif ibn Dī Yazan enrôle à son service les anciens soldats noirs d'Abraha ⁽⁴⁾. Expérience dangereuse ! La mode se montrait plus forte. Les connaisseurs estimaient ce recrutement nègre bien supérieur à celui des Bédouins, si foncièrement indisciplinés, n'acceptant de se battre que quand l'existence de leur tribu se trouve en jeu. De nos jours encore, dans le Ḥadramaut, tous les soldats sont de condition servile ⁽⁵⁾.

(1) Ils terrorisent la foire de 'Okāz, *Aḡ.*, XIX, 74; *'Iqd'*, III, 91. Les «dix milles», notés *ibid.*, 92, 1, indiquent la longueur de la foire de 'Okāz et non la distance entre 'Okāz et Tāif, comme imagine l'auteur. La sœur d'A. Sofīān est mariée à un chef Ḡifārī ḥalīf de Qorais; *Osd*, III, 19.

(2) *Aḡ.*, I, 52; TAB., *Annales*, I, 1620; *Chroniken*, W., III, 11.

(3) Chef de Hodail, *يمشي وراءه الاحابيش*; I. S. *Tabaq.*, II, 36, 7. Évidemment des nègres; il ne peut être question de ḥalīf qoraisītes dans ce texte.

(4) *Aḡ.*, S. II, 53; comp. *Aḡ.*, XI, 132, 10 d. l.; ḠĀNIZ, *Avares*, 249, 18; H. GRIMME, *Mohammed* (1904), p. 7.

(5) SNOECK HURGONJE dans *Zeitsch. f. Assyriol.*, XXVI, 223, 236, n. 3. Les nègres ont le sentiment de la discipline, ḠĀNIZ, *Opuscula*, 65-66.

Les montagnards de l'Abyssinie étaient donc, et sont demeurés depuis, les *Suisses* de la Péninsule. Ils n'en rappellerent pas toujours les traditions de fidélité; il leur arrivera de se retourner contre leurs maîtres et de les assassiner⁽¹⁾. En revanche, ils possédaient ce courage téméraire, contempteur du péril, qui a toujours distingué les soldats de leur race⁽²⁾. Qualité d'autant plus admirée des Arabes qu'ils en pouvaient constater la rareté autour d'eux. Aussi les héros les plus vantés de la période préislamique, la *ġāhilyya*, étaient de sang mêlé. Rappelons les 'Antar, les *corbeaux des Arabes*, اعرابة العرب, ainsi nommés à cause de leur teint foncé et de leur descendance nègre⁽³⁾. A cette garde africaine, je crois devoir appliquer la description des « Abyssins debout, immobiles, lance au poing », esquissée par le poète Labîd :

..... حُبْشًا قِيَامًا بِالْحَرَابِ وَبِالْإِلَالِ⁽⁴⁾

Ibn Di'ba, un poète de Taqîf, par ailleurs demeuré inconnu, atteste le souvenir gardé par les populations du mont Sarât et du Hîġâz des Abyssins, conquérants du Yémen, ainsi que de leur victorieuse promenade militaire au Tihāma. Il rappelle

Ces milliers de soldats, sombres comme un ciel d'orage.

Leurs cris assourdissent les coursiers et leur puanteur tient leurs adversaires à distance.

Démons nombreux comme les grains de poussière qui dessèchent la naissante verdure des arbres⁽⁵⁾.

(1) Cf. *Ag.*, loc. cit.; *Osd*, V, 530.

(2) Le terrible 'Alî de Tepelen avait lui aussi recruté en Égypte des bataillons nègres; M. DE VOUGÉ, *Hist. orientales*, 177. Même observation pour l'armée égyptienne, avant et depuis Mehemet-Ali.

(3) Cf. Berceau, I, 192; ĠĀHĪZ, *Opuscula*, 65-66 et tout son كتاب فخر السودان على البيضاء, *ibid.*, p. 57, etc.

(4) Cf. ĠĀHĪZ, *op. cit.*, 70, 12.

(5) IBN HĪSĀM, *Sira*, 27; TAB., *Annales*, I, 927; NÖLDEKE, *Perser-Araber*,

Dans la garde particulière d'Abou'l Qāsim, devenu souverain de Médine, le nègre Bilāl⁽¹⁾, et son frère Abou Rowaiḥa⁽²⁾ — *konia* caractéristique pour un homme de couleur — n'ont pu à eux seuls représenter leur race. La *Sira* s'est spécialement intéressée à Bilāl. C'est pour avoir voulu avant tout reconnaître en ce personnage, « سابق الحبشة », précurseur du peuple abyssin — ainsi l'appellent les Encyclopédies consacrées aux Ṣaḥābis⁽³⁾ — le prototype et le patron des futurs muezzins, modestes acteurs, chargés de masquer par leur intervention le vide de l'ébauche liturgique du Vendredi. Cette tendance de la Tradition a tout bouleversé. Sinon il nous eût

194. A propos du poète Doū Ġadan, НОЛДЕЖИ, *ibid.*, observe naïvement : « Le poète paraît partager la même conception que la tradition en prose ! » Je le crois bien, la Tradition s'étant, conformément à sa constante habitude, ici encore inspirée de la poésie. A force d'insister, nous finirons sans doute par faire admettre ce principe capital dans la critique de la *Sira* et du ḥadīṭ.

⁽¹⁾ Cf. *Faṭīma*, 68, 69. Pour la garde de Mahomet, cf. *Osd*, III, 36, 9. Bilāl marche, sabre dégainé, devant lui; Anou Yoūsof, *Harāğ*, 119. Autres Abyssins chez Mahomet, le propre frère du Négus ! *sic* ! HANBAL, *Mosnad*, IV, 90, bas; *Osd*, V, 286, Nègres servant de gardes du corps dans les grandes familles mecquoises; *Osd*, IV, 253, 3-4.

⁽²⁾ Le « père au petit parfum » (comp. Ibn Dī'ā, cité ici). Autre Abou Rowaiḥa, un Arabe. *Osd*, III, 200, 10, avait promis d'en parler, à la section des *konia*, vol. V. Cette promesse a été remplie avec usure (V, 195-196), puisque A. Rowaiḥa se trouve avoir été dédoublé. Un des deux a certainement joué un rôle militaire, puisque le Prophète lui confie un *drapeau* (V, 196, 4). Dans le même vol. V du *Osd*, autres Compagnons *dédoublés*, 58, 62, 70, 74, 75, 79, 80, 82, 87-88, 111, 119, 121, 125, 135-136, 164, 177; dans *Osd*, III, 296, 308, 322, 346, 362, 397, 404, 412, 417 et *passim*. Compagnons *triplés*, 303, 397; *Osd*, V, 148. Plusieurs de ces multiplications sont soupçonnées ou loyalement reconnues par l'auteur Ibn al-Aṭīr, par ex. *Osd*, III, 388; comp. encore *Osd*, III, 24, 25, 29-30, 35, 45-46, 57-58, 92-93, 94, 99-100, 117, 119, 120, 125, 146, 165, 167, 169, 172, 181, 200, 202, 243, 245, 249, 295, 369, 389. La confusion entre Abou, père, et Ibn, fils, a, observe l'auteur, multiplié les Ṣaḥābis; III, 165; comp. III, 388, 12, Ṣaḥābī apocryphe; V, 50-51 : Ṣaḥābī parmi les *ginn* : « mieux eût valu le laisser de côté », ajoute Ibn al-Aṭīr.

⁽³⁾ Voir sa notice dans les *Osd* et les *Iṣāba*; les compilations d'Ibn al-Aṭīr et d'Ibn Ḥağār.

été sans doute possible de montrer Bilāl manœuvrant à son rang et grade parmi les *Ahābīs* de Mahomet et de retrouver parmi eux la même organisation qu'à la Mecque⁽¹⁾.

*Arabes, Abyssins, visages clairs ou noirs,
Les hommes de la plaine et ceux de la montagne,
Les chasseurs du désert que la soif accompagne,
Et les coupeurs de route aux aguets, dans les soirs;
Tous sont là, différents par l'âme, par la race,
Mais tous unis ensemble et mêlés fortement
Ainsi que des moellons par le même ciment
Par les mêmes ardeurs et par la même audace*⁽²⁾.

Bédouins et Abyssins! Nomades du Tihāma et esclaves d'Afrique! Dans ce double milieu, se recrutait la force militaire de la république mecquoise. Voilà les réserves, où puisaient les Qorais pour reconstituer incessamment les cadres⁽³⁾, pour combler les vides de leur milice. Dans cette organisation, on pourra regretter l'absence de l'élément national mecquois proprement dit, ou du moins sa proportion trop notablement inférieure. C'était une troupe de mercenaires. Mais ne l'oublions pas : Qorais formait une bien modeste tribu, numériquement trop faible pour occuper et remplir les étroites limites du territoire sacré. Elle tenait tout entière dans la vallée étranglée⁽⁴⁾ abritant la Ka'ba. Depuis les jours où leurs ancêtres renoncèrent à la vie errante, le nombre des Qoraisites n'avait guère augmenté. On aurait eu plutôt à constater leur diminution,

(1) Voir plus bas. Mahomet accueille largement les nègres marrons de la Mecque.

(2) Alf. DROIN, *Poèmes d'islam*.

(3) Ġifārite sayyid des *Ahābīs*; *Ag.*, XIX, 76. Nous étudierons plus loin l'organisation de ces cadres, avec ses éléments bédouins. Je soupçonne que les nombreux lieutenants ġifāris de Mahomet à Médine avaient servi dans les *Ahābīs* de la Mecque.

(4) Comp. IBN HĪSĀM, 73, 9, explication du nom de Bakka : [بَكَّة] *بَكَّة*.

sans les incessantes accessions, sans l'admission de nouveaux *ḥalīf*, alliés et métèques, au sein de la communauté primitive. Les conditions de l'existence dans ce couloir surchauffé par les *samoūm* du Gaur, sans eau, sans air, sans arbres ⁽¹⁾ se prêtaient mal au développement normal d'une agglomération urbaine. L'expansion de celle-ci n'avait pas marché de pair avec les remarquables progrès du mouvement économique. « ليس لنا بها مقام », la vie nous devient impossible à la Mecque ⁽²⁾, disaient Ṣafwān ibn Omayya et ses collègues de la Mala' ou Grand Conseil qoraïsīte, lesquels disposaient pourtant de la ressource de villégiatures prolongées ⁽³⁾ dans leurs fraîches villas de Ṭā'if ⁽⁴⁾ et du mont Sarāt.

Pour ces raisons, la Mecque se vit forcée d'escompter des dévouements mercenaires pour la protection de sa prospérité commerciale. Cette dépendance n'était pas sans présenter des dangers politiques ⁽⁵⁾. Par ailleurs, les irréguliers, les brigands du Tihāma, les réfugiés et les esclaves grouillant dans les ergastules et les bouges des faubourgs, *الظواهر*, toutes ces bandes d'aventuriers, de déracinés, de sans-patrie dépassaient de loin en valeur guerrière le recrutement limité et de médiocre qualité que pouvait offrir le centre de la cité, le *Baṭḥā'* ou *Wādi*, le quartier aristocratique où résidaient les familles patriciennes. La journée de Badr en fournira la preuve. Malgré la supériorité du nombre et de l'armement ⁽⁶⁾, les Qoraïsītes s'y feront

⁽¹⁾ *وادي غير ذي زرع*; *Qoran*, 14, 40. En signe de sa mission, les Qoraïs réclament à Mahomet de leur créer «une palmeraie et des jardins»; *Qoran*, 17, 93; cf. *Osd*, III, 118. Voir le témoignage de S. Jean DAMASCÈNE, cité dans *Zeitsch. für Assyriol.*, XXVI, 182, 7.

⁽²⁾ Cf. *Wāqidi*, Kr. 196.

⁽³⁾ Comp. *Osd*, IV, 108, 8, etc., *ظريبة* domaine ṭaqalīte d'Abou Ōḥaiḥa et conservant son tombeau.

⁽⁴⁾ Nous renvoyons à notre monographie de Ṭā'if.

⁽⁵⁾ Voir plus bas.

⁽⁶⁾ Pour l'armement, voir la fin de cette étude.

battre à plate couture par les paysans de Médine et ce, pour avoir refusé d'attendre la mobilisation des *Ahābīs*.

Nous sommes bien forcé d'en convenir : les Bédouins professaient une estime très limitée pour le courage des rivaux du Prophète. Cette opinion mérite de nous arrêter. Elle pourra nous servir de critère pour juger, évaluer les tenaces légendes accumulées autour des héros des *Mağāzi*, quand le moment viendra d'aborder la section militaire de la *Sīra*⁽¹⁾. Le problème se trouve déjà soulevé dans une ancienne vie de Mahomet. En dépit de sa longueur, l'explication vaut d'être reproduite : « Il semble étonnant que les Arabes et surtout les Mecquois absorbés dans les délais du commerce aient toujours été belliqueux. Un peuple sans cesse occupé de la passion d'accumuler des trésors doit être assez indifférent à la gloire que l'opinion attache à la profession des armes ; mais en Arabie le commerce étoit lié au métier de la guerre ; il falloit traverser de vastes solitudes . . . infestées de brigands qui dépouilloient les voyageurs . . . Il falloit toujours attaquer ou se défendre pour enlever ou pour conserver des caravanes. La vie des Arabes étoit un état de guerre, une pareille constitution familiarisoit avec les périls et entretenoit l'intrépidité nationale⁽²⁾. » Quoi de plus naturel ? Nous ne demanderions qu'à souscrire, si, indépendamment de la *Sīra* et antérieurement à cette compilation, une tradition littéraire⁽³⁾ ne s'était développée en contradiction formelle avec cette théorie aprioristique. Nous nous étions déjà permis de la révoquer en doute, à propos des prouesses surhumaines attribuées à 'Alī et à Ḥamza⁽⁴⁾. On nous

(1) Voir le volume II^e des *Ṭabaqāt*, d'Ibn Sa'd, consacré aux *Mağāzi*.

(2) TURPIN, *Histoire de la vie de Mahomet*, I, 304-305.

(3) Principalement poétique.

(4) Voir notre *Fāṭima*, 29 ; comp. *Berceau*, I, 191, etc., 332, 334.

a répliqué : « Tous ces Arabes, citadins ou scénites, étaient des guerriers-nés⁽¹⁾. » Or ces scénites, par l'organe de leurs rimeurs, attestent leur goût médiocre pour les chants funèbres entonnés près de la tombe des héros. L'acclamation poétique : « لَا تَبْعِدْ, ne t'éloigne pas, ombre généreuse! »⁽²⁾, poussée par les femmes de la tribu, « les rappellerait-elle à l'existence »?

La tribu impériale de Qorais a pris soin de placer sa réputation sous la sauvegarde de nombreuses recommandations⁽³⁾, prêtées à Mahomet. On les trouve énumérées dans les *Ṣaḥīḥ* et dans les *Sonan*. Ces recueils attestent avec quelle attention jalouse la censure du califat a veillé sur le maintien de cette renommée. Nous sommes, croyons-nous, redevables au hasard, si les échos de la mauvaise humeur bédouine⁽⁴⁾ ont échappé à cette surveillance ombrageuse. Donc, au dire des nomades, la coalition hostile à Mahomet se distinguait par son âpreté au gain et non moins par sa lâcheté. Ses caravanes osaient s'ébranler seulement, après avoir acheté à prix d'or la sauvegarde *خفارة* d'un puissant chef du désert⁽⁵⁾; elles s'avançaient sous la protection d'une nombreuse escorte de guides et de convoyeurs armés, *يَمَّا فِيهَا مِنَ الْحِمَاةِ وَالْخَفَرَاءِ*⁽⁶⁾. La Mecque semblait aux Bédouins le plus triste des séjours, « sans un

(1) C'est l'argument de Turpin.

(2) Pour cette formule élégiaque, cf. RHODOKANAKIS, *Al-Hansā' und ihre Trauerlieder*, 58, etc.

(3) Voir par exemple IBN DAIBA', *Taisīr al-Waṣo'ul*, III, 108, 110; I. S. *Ṭabaq.*, I, 2.

(4) Comme ceux supprimés par Ibn Hisām dans son remaniement de la *Str.*, 572, bas et *passim*.

(5) Précaution indispensable; cf. *Iqd'*, III, 91; *Ag.*, XIX, 75. Mahomet annonce comme un miracle qu'un jour une femme pourra circuler sans *ḥafīr*; *Osd.*, III, 393.

(6) ḠAḤIḌ, *Opuscula*, 66, 5; *Iqd'*, II, 80. Sur le courage des Mecquois, voir nombreuses références dans SNOUCK HURGRONJE, *Mekka*, I, 31, 32.

brin d'herbe, ni gibier de chasse, mais en revanche des marchands, aussi vils que leur métier»,

وَلَا مَرْتَعٌ لِلْعَيْنِ أَوْ مَتَقَنَّصٌ وَلَكِنَّ تَجَرًّا وَالتَّجَارَةُ تُحَقِّقُ⁽¹⁾

Les poètes bédouins se vantaient d'avoir percé les outres de vin, puis fendu le crâne à ces rapaces trafiquants. En réponse aux avanies essuyées devant le guichet des banquiers mecquois, quand leurs contribules venaient contracter un emprunt, solliciter une avance de fonds⁽²⁾, les rimeurs du désert se déclaraient spécialement heureux d'avoir pu humilier l'insolence de ces financiers, « fiers à l'ombre de leur sanctuaire, tremblants de peur hors du territoire sacré et dissimulant sous des branches de palmier sauvage leurs charges, pour éviter la mort grâce à ce déguisement⁽³⁾, lequel leur donnait des apparences de pèlerins ». La découverte de cette ruse redoublait les fureurs des Bédouins contre les « avaleurs de polenta, *sahīna*⁽⁴⁾ », — un sobriquet de Qoraisī. On en retrouve l'écho, cinquante ans après l'hégire, dans cette virulente invective de Naǧāṣī, laquelle lui vaudra les malédictions d'Ibn Qotaiba⁽⁵⁾, fervent apologiste de la primatie et des prétentions qoraisītes⁽⁶⁾ :

Le clan de la *sahīna*, qui donc en ignore la lâcheté? De temps immémorial, on ne connaît à leur actif ni un trait de gloire, ni un acte de générosité.

(1) ĠAḤIẒ, *Opuscula*, 63. A propos de *Qoran*, 106, ṬABARĪ, *Tafsīr*, XXX, 172, affirme que les Bédouins respectaient les caravanes de Qoraisī. C'est la théorie officielle sur l'antiquité du *primat* qoraisīte et sa reconnaissance universelle.

(2) Voir notre monographie de la Mecque.

(3) ĠAḤIẒ, *op. cit.*, 63, 8-12; BAKRĪ, *Mo'ǧam*, 699, 8; AZRAQĪ W., 155, 489.

(4) Références dans notre *Yazīd*, 45, n. 3; IBN HIŠĀM, *Sīra*, 705, 2.

(5) هَذَا قَرِيبًا لَعْنَةُ اللَّهِ; QOTAIBA, *Poesis*, 190.

(6) Voir son *كتاب العرب* dans les *Rasā'il al-Balāǧā'*, 2^e édition par Muḥ. Kurd 'Alī.

Quel malheur pour l'univers et pour ses habitants de subir la souveraineté de ces nabots, de ces aristocrates (de contrebande) ⁽¹⁾ !

Cette audacieuse satire, contemporaine du glorieux règne de Mo'āwia, dont la sympathique personnalité et les succès politiques auraient dû suffire pour réconcilier les Scénites avec la suprématie de Qorais, atteste la vivacité de leurs rancunes. Contemporain également, le vers suivant de Nagāṣī appuie lourdement sur ce thème :

وَحَقٌّ لِّمَنْ كَانَتْ سَخِينَةُ قَوْمُهُ إِذَا ذُكِرَ الْأَقْوَامُ أَنْ يَتَّقِنَا ⁽²⁾

Un membre du clan de la *salhīna* ⁽³⁾ a le devoir de se voiler la face, en entendant mentionner les (autres) tribus.

L'habitude des Mecquois païens de recourir au courage des Aḥābiṣ, d'envoyer des nègres se battre à leur place, n'était pas de nature à les relever dans l'opinion des habitants du désert. Un distique proclame crûment ce sentiment et son ancienneté ⁽⁴⁾ atteste que le recours aux troupes noires n'était pas de date récente parmi eux :

فَمَحْتَمٍ قَرِيشًا بِالْفِرَارِ وَأَنْتُمْ تَمْدُدُونَ سُودَانًا عِظَامَ الْمَنَاقِبِ

Votre lâche fuite ⁽⁵⁾ a déshonoré Qorais; vous préférez enrégimenter des nègres aux épaules carrées.

Pour combattre, le cœur vous manque; bons tout au plus à figurer dans les rangs d'un cortège ⁽⁶⁾ !

Il n'y a donc plus de doutes à conserver. Les ennemis de Mahomet enrôlaient des mercenaires africains, de vrais

(1) QOTAIBA, *Poesis*, 190 (éd. de Goeje).

(2) QOTAIBA, *loc. cit.*; comp. notre *Califat de Yazīd I^{er}*, p. 45.

(3) Comp. ḤASSĀN IBN TĀBIT, *Divan*, 175, 9, 15.

(4) *هذا شعر هجوا به قديما*; *Ag.*, I, 20, 7.

(5) Comp. Al-Ḥaiqatān; ḠĀHIZ, *Opuscula*, 61, 1.

(6) *Ag.*, I, 20.

nègres «aux épaules carrées». Ce dernier trait nous campe bien devant les yeux ces fils de Cham, nous les montre faits comme ceux de nos jours, nous enlevant de la sorte la possibilité de les confondre avec les Scénites au teint brûlé par les ardeurs du Gaur⁽¹⁾.

Mais que pouvaient bien représenter les mystérieux *Ahābīs*, si souvent mentionnés par nous? Wellhausen⁽²⁾ s'en tire à bon compte, en tranchant avec sa brièveté coutumière : «Die politischen Verbündeten der Quraisch sind . . . die Ahabisch.» C'est, traduite en allemand, la conception de la *Sīra*. La forme du vocable, rappelant le nom des Abyssins, invite pourtant à réfléchir⁽³⁾. Effectivement le collectif *Habaś* «Abyssins» a pour extension *Ohbouś* et pour pluriel de ce dernier la forme *Ahābīs*⁽⁴⁾. Tant *Ohbouś* que *Ahābīs* désignent des noirs, des aborigènes de la côte africaine de l'Érythrée. Aux débuts du VII^e siècle de notre ère, il dénotait tout spécialement des soldats, des mercenaires nègres⁽⁵⁾. En dépit des douloureux souvenirs laissés par l'occupation éthiopienne, les roitelets du Yémen recrutèrent, on l'a vu, parmi les Abyssins, leurs gardes du corps. C'était la mode, semble-t-il, mode d'ailleurs imposée par les répugnances de l'Arabe contre toute contrainte militaire. Jadis, en Europe, pas de cour princière sans garde suisse : ainsi au

(1) Les «deux Gaur du Tihāma, غورا تهامة» de nos textes.

(2) *Reste arab. Heidentums*, 86, n. 3.

(3) Comp. Cl. Huart : «Aḥābīch... dont on ne peut s'empêcher de rapprocher le nom de celui de l'Abyssinie, Ḥabach»; *Nouvelles recherches sur la légende de Salmān du Fars*, p. 3.

(4) Ibn Doraïd, *Istiqāq*, 119, 6; *Tāf al-Aroṣ*, IV, 292; Dozy, *Supplément*, I, 245. Autre pluriel حَبَشَان; *Ag.*, II, 68. Dans Ibn Qais ar-Roqayyāt, *Diran*, p. 179, 1 v. رجال من الاحابيش désigne des Bédouins. Nous verrons pour-quoi.

(5) *Ag.*, XVI, 73, bas; 75, 7; Ġāhīz, *Opuscula*, 70, 5; Ibn Sikkīt, *Tahdīb* (Cheikho), 53, 6, cite احبوش من الانباط, donc étrangers à la race arabe!

Yémen, on ne concevait pas le pouvoir royal sans l'appareil traditionnel des **Aḥābīs**. Abou 't-Ṭamahān l'atteste dans un curieux distique. Nous avons déjà eu l'occasion de signaler ce poète bédouin parmi les **spadassins**, *ḥalī*, réfugiés à la Mecque. Comme nous le voyons honoré du titre de *ḥakf*, allié⁽¹⁾, fêté par le patriciat qoraïsīte, nous pouvons supposer qu'il mit son épée au service de ses hôtes. Son témoignage mérite donc d'être recueilli :

لو كنت في ريمان تحرسُ بابَهُ اراجيل اُحبوش واغضب آلِف
اذا لآتتني حيث كنت منيَّتِي يخبُّ بها هاد بأمري قايِف⁽²⁾

En guise de traduction, nous transcrivons ici le quatrain bien connu de Malherbe. Les deux poètes ont exploité la même métaphore. Au palais de Raimān, Malherbe a substitué le Louvre et la garde suisse aux **Aḥābīs** de la préhistoire islamique :

Le pauvre en sa cabane où le chaume le couvre
Est sujet à ses lois,
Et la garde qui veille aux barrières du Louvre,
N'en défend pas nos rois.

Les **Aḥābīs** de la *Sīra* et des *Ṣaḥīḥ* seraient donc des soldats nègres. Cette question des troupes noires, si longtemps débattue de nos jours⁽³⁾ au sein des nations colonisatrices⁽⁴⁾, la Mecque l'avait résolue depuis treize siècles. Dans les armées qoraïsītes, nous devons donc nous attendre à rencontrer des bataillons nègres. L'expérience a certainement paru concluante,

(1) Du ḥāsimīte Zobair, fils de 'Abdalmottalib.

(2) *Ag.*, XI, 132. Pour Raimān, cf. Hamdānī, *Gazira*, 224, 8.

(3) Ces pages furent écrites un an avant la grande guerre.

(4) Cf. *L'armée noire*, dans la *Revue des Deux Mondes*, 15 août 1912, p.849-870.

car nous voyons la tradition conservée jusque sous le califat 'abbāside⁽¹⁾, même après la création d'une véritable armée arabe au I^{er} siècle de l'hégire⁽²⁾. Elle a inspiré au spirituel Ġāhiz un de ses plus piquants paradoxes, le *Kitāb faḥr as-Sūdān*, publié dans les *Opuscula*⁽³⁾. Le fécond polygraphe y défend la supériorité militaire des nègres sur les blancs, على البيضان, à savoir sur les Arabes⁽⁴⁾.

En partant tumultuairement pour Badr, les banquiers mecquois commirent, nous l'avons dit, l'imprudence de ne pas attendre la mobilisation de leurs Ahābīs. A peine prirent-ils le temps de réunir et d'équiper sommairement une petite troupe d'Abyssins. En route, la *Sīra* nous montre ces derniers « s'amuisant à lancer le javelot », leur arme favorite⁽⁵⁾, خرجوا بالحيش⁽⁶⁾. Les Mecquois n'auraient pas confié des armes à des esclaves ordinaires. Wahsī⁽⁷⁾, le meurtrier de Ḥamza, était certainement un soldat, rompu au métier de la guerre. « Au jet du javelot, il manquait rarement le but, قلما اخطأ بها شيئا⁽⁸⁾. » Dans ces Abyssins armés⁽⁹⁾, nous sommes donc

(1) Cf. ĠĀHIZ, *Opuscula*, 70, 71; AZRAQĪ W., 194, 12, nègres dans l'armée de Ḥaġġāġ, assiégeant la Mecque; BALĀDORĪ, *Ansāb al-Asrāf* (ms. cit.), 697 b. Gendarmerie nègre à Médine sous les Marwānides; *Ag.*, II, 119.

(2) Principalement par les Omayyades (voir notre *Mo'awia*), grâce surtout à l'incorporation des Arabes de Syrie, partiellement formés à la discipline romaine.

(3) Édition posthume du regretté Van Vloten.

(4) Dans son titre il n'a pas osé mettre على العربان.

(5) Cf. IBN HĪSĀM, *Sīra*, 582, 6. A propos de Wahsī لم تَدَفَّ بحربة له الجبهة, TAB., *Annales*, I, 1385.

(6) WĀQIDĪ, Kr., 32.

(7) Voir sa notice « من سودان مكة » dans *Osd*, V, 83.

(8) WĀQIDĪ, *Asbāb*, 215-216. Wahsī se serait retiré du combat, après avoir tué Ḥamza; IBN HĪSĀM, *Sīra*, 564. Insinuation pour faire croire que les nègres n'étaient pas de vrais soldats. Pour l'habileté à l'escrime des Abyssins, sabre et bouclier, cf. MOSLIM, *Ṣaḥīḥ*², I, 328, 1.

(9) Attachés aux expéditions de Qorais, à Badr et à Oḥod. Wahsī reparait

autorisé à reconnaître nos Aḥābīs et à leur supposer une mission plus sérieuse que celle de distraire leurs maîtres, au cours du voyage, par leur adresse à l'escrime. Ainsi le voudraient les *Magāzi*. Ces nègres formeraient — dans son exposé — le pendant masculin aux musiciennes, également esclaves, amenées par les riches marchands de Qoraïs. Les *Ṣaḥīḥ* nous montrent quelque part, à Médine, des Abyssins chargés d'amuser la favorite 'Āīsa par leur escrime. Appartenaient-ils à la garde nègre du Prophète?

Sur le champ de bataille d'Oḥod, la *Sīra* mentionne la présence « des Aḥābīs et des esclaves de la Mecque, احابيش وعبدان اهل مكة »⁽¹⁾. En d'autres termes — la conjonction *et* ayant ici une valeur non pas disjonctive mais explicative — les *Aḥābīs* en question ne peuvent être que des Abyssins; *عبدان* ne comporte pas d'autre signification. Car à cette époque l'immense majorité des esclaves dans l'Arabie occidentale se composait de nègres. Avant nous, les érudits musulmans ont déjà soupçonné cette identification. Parmi les nombreuses fantaisies étymologiques⁽²⁾ inspirées par le nom des Aḥābīs, les lexiques énumèrent chez cette milice la couleur foncée du teint, لاسودادهم⁽³⁾. L'ensemble de ces indices nous permet de conclure en sûreté de conscience à la nationalité africaine des Aḥābīs. Ils formaient des régiments nègres, les précurseurs de nos vaillants *'Askarīs* érythréens⁽⁴⁾, comme eux originaires des rives occidentales de la Mer Rouge. Coïncidence curieuse!

dans la guerre contre Mosailima sous Aboū Bakr. Rien ne prouve qu'il y représentât seul sa race.

⁽¹⁾ HĪSĀM, *Sīra*, 561-562. WĀQIDĪ, Kr., 221, 278-279, عبيد قريش (des nègres) combattent à Oḥod; Wāḥiṣī en fait partie; WĀQIDĪ, Kr. 221, 278-279. De même *Ṣo'āb*; voir plus loin.

⁽²⁾ Voir plus bas. IBN AL-AṬṬĪN, *Nihāia*, I, 196.

⁽³⁾ *Tāǧ al-'Aroṣ*, IV, 293.

⁽⁴⁾ Lignes écrites à Rome, au cours de la campagne italienne en Tripolitaine, pendant que les *'Askarīs* érythréens sillonnaient les rues de la capitale.

Chez les anciens Arabes, le vocable *‘askar*, *‘asākīr* aurait désigné des mercenaires, des troupes soldées, par opposition aux combattants indigènes luttant pour la défense de leurs foyers. Ainsi du moins paraît l'avoir entendu le poète médinois Qais ibn al-Ḥaṭīm, mort quelques années avant l'hégire⁽¹⁾. Aurait-il pensé aux condottieri de la Mecque, à ce ramassis de Bédouins et de nègres joints à l'armée qoraïsīte, insinué enfin que ses concitoyens, les futurs « Auxiliaires » du Prophète, étaient trop fiers pour accepter des secours mercenaires? Étant donné les relations médiocrement cordiales ayant toujours régné entre les deux cités, la supposition ne présente rien d'in vraisemblable.

La conclusion à laquelle ces développements nous ont amené, la *Vulgate* islamique, chronique légendaire imprégnée de préjugés impérialistes, histoire consignée dans les diverses rédactions de la *Sūra* et des *Mağāzi*, ne pouvait la trouver à son goût. Décidément elle tournait trop peu à l'honneur des concitoyens de Ḥālīd ibn al-Walīd, de ‘Amrou ibn al-‘Āṣī⁽²⁾, de tant d'autres capitaines qoraïsītes, justement vantés, de l'expansion arabe⁽³⁾. Elle projetait une ombre fâcheuse jusque sur les exploits fabuleux de ‘Alī et de Ḥamza⁽⁴⁾, héros des *masāhid*, des épiques batailles de la foi. Nous devons nous contenter de signaler ici cette antinomie. Les tentatives d'atténuation ne manquent pas pourtant chez nos auteurs, visiblement embarrassés du rôle militaire revenant à des esclaves nègres. C'est ainsi qu'à Oḥod ils ont placé les Ahābīs à la suite du Médinois Abou ‘Amīr ar-

(1) Voir son *diwan* (éd. Kowalski), 18, 3.

(2) Ce dernier, antérieurement à son départ pour Médine, aurait consacré tout son temps au commerce et aux négociations diplomatiques.

(3) A la Mecque, ceux des « faubourgs, الظواهر », où demeuraient la plupart des esclaves, se vantent des services militaires rendus aux *Bīṭānīs* ou patriciens; comp. *Āğ.*, IV, 155, bas.

(4) Il tue 31 ennemis de sa main à Oḥod; *Osd.*, III, 185. Pour ‘Alī, voir le résumé de ses exploits dans *Osd.*, IV, 19-21.

Rāhib⁽¹⁾. La combinaison leur permettait d'humilier en même temps le chef chrétien, devenu odieux à la tradition médinoise pour avoir préféré son indépendance personnelle au régime autocratique établi par le Prophète. Une autre version va jusqu'à prétendre qu'on leur a refusé le droit de combattre pour les laisser à la garde des bagages⁽²⁾. Autant de remaniements trahissant l'embarras des annalistes anciens ! Comment n'ont-ils pas éveillé plus tôt les soupçons des orientalistes, s'obstinant à voir dans les Aḥābīs « die politischen Verbündeten der Quraisch » (Wellhausen) ?

A Oḥod, grâce à l'écrasante supériorité du nombre et à la fougue de ses Aḥābīs, la Mecque triompha de Médine et de Mahomet. Ce succès va soumettre à une nouvelle épreuve l'ingéniosité des vieux chroniqueurs, désireux de sauvegarder l'amour-propre des combattants⁽³⁾. Au cours de la bataille, neuf porte-drapeaux s'étaient fait tuer en défendant l'étendard de Qoṣayy⁽⁴⁾. Il faut renoncer à compter les fragments de provenance poétique dont se compose la mosaïque de la *Sira*⁽⁵⁾. Cette compilation s'empresse de recueillir, à la suite de Ḥassān ibn Tābit⁽⁶⁾, le geste tout à l'honneur du courage mecquois. Après la mort de ses défenseurs d'office, le drapeau serait demeuré abandonné, si une des femmes emmenées par les païens « pour se donner du cœur, لَمَّا يَفْرُوا »⁽⁷⁾, si une certaine ʿAmra al-Ḥārīṭyya ne se fût dévouée pour le relever. Dans

(1) Voir ce nom à l'index d'IBN HIŠĀM, *Sira*. SAMHŪDĪ, I, 203.

(2) WĀQIDĪ, Kr., 227; *Aḡ.*, XIV, 12.

(3) Battus par des nègres !

(4) Le grand étendard de la Mecque, hérité de l'ancêtre Qoṣayy, l'auteur légendaire de la Constitution qoraisite.

(5) Thèse que nous défendons depuis plus de dix ans; cf. notre *Qoran et Tradition*, extrait des *Recherches de sciences religieuses*, n° 1, 1910.

(6) *Divan*, 5, 17; WĀQIDĪ, Kr., 223, etc.

(7) TAB., *Annales*, I, 1385. Dans les armées du Prophète, on leur assigne le rôle de cantinières et d'infirmières ! Voir plus bas.

l'armée mecquoise, « on ne rencontrait plus, au dire de Ḥassān, d'épaules assez robustes pour soutenir ce noble fardeau, lequel réclame des héros;

لَمْ تَطُقْ حِمْلَهُ الْعَوَاتِقُ مِنْهُمْ أَمَّا يَحْمِلُ اللِّوَاءَ النُّجُومُ⁽¹⁾

« Sans la vaillante Ḥārīṭyya, reprend le chantre de Médine, les Qorais eussent été vendus comme des esclaves sur les marchés du Ḥigāz »,

فَلَوْلَا الْحَارِثِيَّةُ أَصْبَحُوا يُبَاعُونَ فِي الْأَسْوَاقِ بَيْعَ الْجِلَابِ⁽²⁾

En dépit des insinuations contraires de la *Sīra*, des nègres — sans parler de Wahṣī — ont dû combattre à Oḥod, puisque nous voyons l'étendard finalement repris par So'āb⁽³⁾, un Abyssin, lequel se fit littéralement hacher pour sa défense. Nouveau détail exploité par l'implacable Ḥassān : « Vous avez, clame-t-il aux Mecquois, abandonné l'emblème de votre honneur militaire à un nègre, la dernière des races qui foulent la poussière de cette terre. » Voilà qui s'appelle parler clair !

جَعَلْتُمْ فَخْرَكُمْ فِيهِ لِعَبِيدٍ مِنَ التِّيمِ مَنْ يَطْلَأُ عَفَرَ التُّرَابِ⁽⁴⁾

Ḥassān a, nous le savons, la langue fort méchante⁽⁵⁾. A tout prix, il a tenté d'embellir la lamentable défaite, à Oḥod,

(1) *Divan*, 5, 22. Scolion, *ibid.*, p. 19, النجوم الاشراف المعرقون.

(2) *IBN HĪSĀM*, *Sīra*, 571.

(3) Pour tout arranger, on le dit esclave des 'Abdaddār, les porte-drapeaux; WĀQI'Ī, Kr., 225. La *Sīra* n'explique pas comment le drapeau passe de 'Amra à So'āb. Pour se guider, elle n'a que les vers de Ḥassān (*IBN HĪSĀM*, *Sīra*, 570-571, 610; WĀQI'Ī, *loc. cit.*), où elle est allée s'inspirer. Ses lacunes répondent exactement à celles de la documentation poétique.

(4) *Divan* (éd. Hirschfeld), 200, 2.

(5) *Ibn Hīṣām* supprime nombre de ses vers; *Sīra*, 523, 524, 10; 572, 581, etc.

de ses compatriotes et des musulmans. Le plus surprenant, c'est l'inconscience de la *Sira*, se bornant à traduire en prose les allégations du redoutable satirique⁽¹⁾. Nous n'aurons garde de déplorer cette naïveté. En nous permettant de surprendre une fois de plus ses procédés de documentation, cette méthode achève de nous enlever nos dernières illusions sur la politique réaliste des concitoyens païens de Hālid ibn al-Walīd. Les témoignages sont trop précis, trop concordants pour pouvoir être éliminés.

Dans leur langage savoureux, les Bédouins les comparaient au lézard, parce qu'au moment du danger ces prudents financiers se renfermaient dans les limites du territoire sacré⁽²⁾, comme le lézard dans son trou, *سَمِي قَرِيْشَ الْبَطَاحِ الضَّبِّ* (3). La pittoresque similitude vise les Mecquois du centre, ceux des quartiers aristocratiques, les gros banquiers de la cité, *قَرِيْشَ الْبَطَاحِ*⁽⁴⁾. A Médine, les Anṣāriens, les vainqueurs de Badr — ils pouvaient parler en connaissance de cause — les jugeaient avec encore moins de ménagements. Ils les comparaient à de vieilles mégères chauves; sur le champ de bataille, ils n'auraient déployé ni plus de cœur ni plus de résistance⁽⁵⁾. Les Juifs de Médine croyaient devoir prévenir Mahomet de ne pas tirer des conclusions exagérées de son trop facile triomphe sur un ramassis de bourgeois présomptueux, « sans entraînement ni formation militaires, *اَغَارَ لَا يَعْرِفُوْنَ الْقِتَالَ* »⁽⁶⁾. L'empereur Guillaume ne

(1) Sans *isnād* ou avec des *isnād* quelconques, *حدثني بعض اهل العلم*; IBN HĪSĀM, *Sira*, 570, 7. Wāqidi les supprime pour le détail de sa narration.

(2) Ainsi firent-ils au début de la guerre du Fi'ār.

(3) BALĀḤOŪI, *Ansāb* (ms. cité), 33 b.

(4) Comp. la formule : *مِنْ قَرِيْشِ الظَّوَاهِرِ وَلَيْسَ مِنْ قَرِيْشِ الْبَطَاحِ*; *Osd*, III, 173. Pour les clans entrant dans la composition du dernier groupe, voir *Chroniken W.*, II, 339, bas.

(5) Comp. les vers de Ka'b ibn Mālik sur Badr; IBN HĪSĀM, 528, 8, etc.

(6) IBN HĪSĀM, *Sira*, 383, 7.

s'est pas exprimé avec plus de dédain sur le compte de « la misérable armée de French ». Ce fut au point que le Prophète, pour défendre la réputation des Mecquois, jugea utile de protester devant ses Compagnons anṣāriens⁽¹⁾. Un des fuyards de Badr, le Maļzoūmite Ḥārīt ibn Hisām s'était vu violemment pris à parti par Ḥassān ibn Tābit. Le malheureux, poète lui-même, n'imagina pas de meilleure défense à opposer que le vers suivant : « Continuer *seul* le combat, c'était courir à la mort. Bravade inutile ! Mon sacrifice n'eût pas retardé le succès de l'ennemi » ;

وَعَلِمْتُ أَنِّي إِنْ أَقَاتِلُ وَاحِدًا أَقْتَلُ وَلَا يَضُرُّ عَدُوِّي مَشْهَدِي⁽²⁾

Impossible d'avouer plus cyniquement sa couardise et celle des vaincus à la fameuse journée. Le vers fâcheux n'empêcha pas le rimeur Maļzoūmite de continuer à jouir de l'estime générale. Lorsque dix ans plus tard, il quitta définitivement la Mecque, toute la cité tint à honneur de lui faire la conduite. Jamais on n'assista à pareille scène de désolation et de larmes, *لَمْ يَرِ يَوْمَ كَانَ أَكْثَرُ بَاكِيًا وَبَاكِيةً*⁽³⁾. Évidemment ces hommes se connaissaient entre eux et savaient se montrer indulgents pour les moins pardonnables défaillances du courage viril⁽⁴⁾. Raison de plus pour la *Sira*, pour l'histoire officielle, de chercher à dissimuler que ces personnages, — dont on oublie momentanément la longue opposition au Prophète — se soient mis à couvert derrière des esclaves et des nègres,

(1) WĀQIDĪ, Kr., 110, 5; 178, 1. Devant les mêmes, il défend la réputation de beauté des Mecquoises; *Osd*, III, 273, 7 d. l.

(2) ḤASSĀN IBN TĀBIT, *Divan*, 3, 11, etc.; 151; QOTĀIBA, *Ma'ārif*, E. 95, 4 [le sigle E renvoie à une édition égyptienne]; IBN HISĀM, *Sira*, 523. Pour les compositions poétiques de Ḥārīt, voir IBN HISĀM, 517, 523, 530, 569.

(3) Cliché reproduit dans le *ḥadīṭ* à des milliers d'exemplaires. Comp. *Ag.*, XI, 152, *Berceau*, I, 196. SAMPOUDĪ, *Wafā'*, I, 327; II, 409, 3.

(4) A Ḥodaibya, Mahomet leur fait jurer de ne pas fuir; *Osd*, III, 265, 6.

أحابيش وعبدان اهل مكة. Faut-il revenir sur la synonymie de ces vocables? Si les Aḥābīs représentaient l'ensemble des « alliés politiques, die politischen Verbündeten » de Qorais, comment leur nom serait-il devenu la dernière des injures? C'est pourtant le cas chez Ḥassān ibn Tābit, virtuose de l'invective, mais excellent *teste di lingua*, pour le style de son époque. S'attaquant à des Bédouins, ennemis du Prophète, le satirique médinois les traite de « ramassis d'Aḥābīs, sans généalogie, à la façon des nègres, » (1). Dans la conception traditionnelle, ce trait, qui est et veut être méchant, se change en *telum imbelles sine ictu*.

On pouvait pardonner aux concitoyens d'Ibn Ḡod'ān, d'Abou Oḥaiḥa et d'Abou Sofīān d'avoir fait appel au courage de leurs voisins bédouins (2), aux brigands, *loṣoūs*, d'Aslam et de Ḡifār; des compatriotes après tout! Nous entendrons plus tard le calife Mo'āwia, l'incarnation de la science gouvernementale chez les Arabes (3), féliciter les nomades de pouvoir se battre pour Qorais (4). Ce grand manieur d'hommes pouvait se permettre ce genre d'éloquence (5). Non pas pourtant au point d'en imposer à la finesse des poètes. Tout en subissant la fascination exercée par l'illustre souverain omayyade, les bardes bédouins observaient malicieusement que « la tribu de Qorais gardait pour elle les délices du pouvoir et utilisait les

(1) *Divan*, 61, 3.

(2) C'est l'interprétation de la *Sīra* pour la question des Aḥābīs.

(3) Voir notre *Mo'āwia* et la Conclusion du *Berceau de l'Islam*, I, 332-334.

(4) *Iqd'*, II, 41, 16. Le vrai type du courage mecquois, c'est le Prophète, c'est encore Abou Bakr, tous deux dans le *عریش*, tente de feuillage à Badr, surveillant, dirigeant à distance les manœuvres; *Osd*, III, 212. Dans les *ma-sāhul*, les Anṣārs se font surtout tuer. A Badr, l'ange Gabriel reprocho naïvement au Prophète : انت في الظل واحبايك يقتاتلون في الشمس; *Osd*, V, 166, 5. Trait délicieux et sans arrière-pensée!

(5) Mahomet présente les Bédouins comme destinés à combler les vides et compléter le nombre des musulmans; *Osd*, III, 90, 8.

Arabes dans la défense des provinces les plus exposées, comme le Ḥorāsān;

تَوَلَّيْتُ قَرِيْشَ لِدَّةِ الْعِيْشِ وَاتَّقْتُ بِنَاكَلٍ نَجٍّ مِّنْ خِرَاسَانَ اُغْبِرَا⁽¹⁾

Antérieurement à l'hégire, au mouvement impérialiste arabe, issu des *foṭouḥ*, de l'épopée des conquêtes, les nomades se montrèrent moins endurants. Leurs poètes se vantent « des coups vigoureux portés aux mangeurs de *saḥma* ». Que n'auraient-ils pas fait, « si la nuit, si le respect pour le territoire sacré » n'avaient arrêté leur fureur ?

يَا شِدَّةَ مَا شَدَدْنَا غَيْرَ كَاذِبَةٍ عَلَى سَخِيْنَةٍ لِّوَلَاءِ الْكَلِيلِ وَالْحَرَمِ⁽²⁾

Les Banoū Ḡifār s'étaient mis, nous le savons, au-dessus de ces scrupules religieux⁽³⁾. Les autres Bédouins ne parlaient de rien de moins que de « les renvoyer à coups de sabre tous en masse lécher leur *saḥma* à la Mecque »,

اِذَا لَضَرَبْتُمْ حَتَّى يَعُوْدُوا بِمَكَّةَ يَلْعَقُوْنَ بِهَا السَّخِيْنََا⁽⁴⁾

Ces invectives passionnées, on aurait tort de les prendre à la lettre. Mais il devenait temps d'écarter tous ces souvenirs, d'étouffer l'écho de ces rappels, humiliants pour l'amour-propre des gouvernants qoraïsites. Voici donc le biais adopté par la *Sira* et par l'historiographie, écrites sous la surveillance jalouse des califes de Bagdad, bénéficiaires intéressés des vieilles prétentions qoraïsites.

(1) ABŪ TAMMAM, *Ḥamāsa* (Freyt.), 667. On présente les Bédouins comme « la réserve de l'islam, ما دة الاسلام »; *Osd*, III, 380; cf. notre *Berceau*, I, 332, etc.

(2) ḠĀḤIḤ, *Avares*, 258; *Aḡ.*, XIX, 76; *Iqd.*, III, 92.

(3) Voir plus haut.

(4) ḠĀḤIḤ, *Avares*, 258; cf. notre *Yazīd*, 46.

Après le *fatḥ*, occupation, de la Mecque, le Prophète se proposait de marcher contre les Hawāzin. Ses concitoyens lui conseillèrent de mobiliser les esclaves nègres, en vue de cette expédition⁽¹⁾. Ce recrutement ne leur était donc pas inconnu. Mais à leurs ouvertures, Mahomet aurait répondu : «Aucun fond à faire sur les soldats abyssins; affamés, ils volent; rassasiés, ils se livrent à la débauche, لاخير في الحبش ان جاعوا, »⁽²⁾. Le verdict est péremptoire et l'exécution complète! Que les polythéistes, les vaincus de Badr, du Handaq et du *fatḥ* ont été de médiocres soldats⁽³⁾, qu'habituellement des mercenaires les ont suppléés sur les champs de bataille, il devenait difficile d'en disconvenir ouvertement. Un compromis s'imposait! Le Maître, dont la Tradition ne cesse d'invoquer l'autorité, n'avait-il pas loué Ḥalid ibn al-Walid d'avoir « consacré ses esclaves⁽⁴⁾ au service d'Allah, في سبيل الله »⁽⁵⁾, en d'autres termes, à la guerre sainte. Seulement — et sur ce point on n'admettra aucun tempérament, aucune concession — les Aḥābīs de Qoraïs n'avaient rien de commun avec les nègres, avec « ce rebut de l'humanité », avait dit Ḥassān ibn Tābit⁽⁶⁾ dans son invective contre les Qoraïs. Bédouins authentiques, ils appartenaient aux tribus du Tihāma, du Ḥigāz méridional, aux groupes nomades de Kināna⁽⁷⁾ et

(1) *Aḡ.*, I, 32. Il s'agissait principalement des nombreux esclaves noirs des Maḥzūmites.

(2) *Aḡ.*, I, 32. *Soyūṭī*, *Maḍḍū'āt*, I, 231.

(3) Ils assistent surtout en spectateurs à la bataille de Ḥonain : كثير شحم, ainsi les décrivaient les Anṣārs.

(4) رقيقه, évidemment nègres; la Mecque comptait alors peu d'esclaves blancs. Ḥalid était Maḥzūmite; cf. *Aḡ.*, I, 32.

(5) ABOU 'OBAID, *Ḡarīb al-ḥadīṭ* (ms. de Kuprulu, Stamboul), 100 b.

(6) *Divan*, 200, 2, cité précédemment.

(7) جمع من كنانة غير محزلي; IBN HISHĀM, *Ṣīra*, 701, 9, poète mecquois contemporain.

de Ḥozā'a. Voilà les milieux exclusivement arabes⁽¹⁾, où les Qorais, en vertu d'accords conclus, allaient recruter leurs auxiliaires, تستجلب العرب في بواديها⁽²⁾. Il leur arrivera même de prendre une tribu entière à la solde de la Mecque, استاجروا حياً من قبائل العرب⁽³⁾.

Il faut avoir l'esprit bien mal fait pour ne pas se contenter d'explications aussi satisfaisantes. Reste pourtant une difficulté : l'étrange ressemblance du vocable *Ahābīs* avec le nom des riverains occidentaux de l'Érythrée. Rien de moins embarrassant que cette étymologie pour la fertile imagination des philologues arabes, jamais à court de rapprochements et de gloses opportunistes. Ces opérations se trouvent singulièrement facilitées par la souplesse et la variété inouïes des racines de l'idiome bédouin. Donc, au sujet d'*Ahābīs*, ce serait s'égarer d'y vouloir reconnaître une relation étymologique avec le nom des *Habaś*, *Ohboūs* ou Abyssins. Ne possède-t-on pas le verbe تحبش « se réunir » ; explication patronnée par d'éminents philologues arabes⁽⁴⁾ ? Les *Ahābīs* étaient — on veut bien en convenir — des *bravi* soldés, des mercenaires à gages. Mais si la Mecque s'est décidée à acheter leur concours pour compléter ses cadres, combler les vides de son organisation mili-

(1) QOTAIBA, *Ma'ārif*, E., 207; 'Iqd', II, 47; AZRAQĪ, W., 71; BAKRĪ, *Mo'gam*, 263-264; IBN DORĪD, *Istiqāq*, 119; YĀQOŪT, *Mo'gam*, E., III, 211; Aġ., XIX, 76, 4. Depuis l'hégire, Ḥozā'a pencha surtout vers l'alliance avec Mahomet; WĀQIDĪ, Kr., 329; TAB., *Annales*, I, 1535.

(2) WĀQIDĪ, Kr., 211. Comp. Ḥassān cité plus haut جمعهم بلا نسب, des Bédouins réunis au hasard du recrutement. La Tradition n'en demandait pas davantage.

(3) WĀQIDĪ, Kr., 362. L'article *Ahābīs* manque à l'*Encycl. de l'islam*. Faut-il les reconnaître dans les اوباش واتباع قريش qui au *fath* résistent à Ḥalīd ibn al-Walīd ? TAB., *Annales*, I, 1635; ḤĀZIMĪ, *Nāsiḥ wa Mansouḥ*, 154 ?

(4) IBN SIKKĪT, *Tahdīb* (Cheikho), 53, 706. Ḥammād ar-Rāwīa cité dans QOTAIBA, *Ma'ārif*, W., 302. Comp. ḤASSĀN IBN TĀBĪT, *Divan*, 63, 3. Voir les variantes au texte d'IBN HĪSĀM, *Sira*, 246, 1, vol. II, p. 80.

laire⁽¹⁾, ce fut en leur qualité de confédérés de Qorais. Des conventions antérieures avaient prévu le cas, déterminé le *casus foederis*. Quant au nom collectif donné aux condottieri, Aḥābiś rappelait le mont Ḥabaśī, où l'alliance aurait été solennellement jurée, حلفاء قريش تحالفوا تحت جبل يُقال له حبشيّ⁽²⁾. Quoi de plus simple? Foin de l'hypercritique! Celle-ci demandera peut-être : pourquoi, à propos d'une convention mecquoise, aller chercher hors du ḥaram le théâtre d'un serment religieux? A la Mecque, les sanctuaires abondaient et, au dire de la Tradition, on accourait des quatre coins de l'Arabie, sans parler de la Syrie et de la Mésopotamie⁽³⁾, afin d'y conclure ou renouveler des alliances. Le lieu de la convention n'a pu être imposé ou conseillé par une des tribus contractantes, celles-ci appartenant aux groupes ennemis de Kināna et de Ḥozā'a. Certains auteurs semblent avoir soupçonné la valeur de l'objection. Ainsi Ya'qūbī place au parvis de la Ka'ba la confédération ou *ḥilf* des Aḥābiś⁽⁴⁾. Présentée de la sorte, la mise en scène devient plus impressionnante, mais en supprimant l'étymologie complaisante fournie par le mont Ḥabaśī, elle remet en question la manipulation philologique.

A cette dernière exégèse, produit de l'érudition livresque, je reprocherai d'être simplement ingénieuse. Son apparente subtilité ne tient compte ni de la géographie ni même de la grammaire. Le site précis, sa nature exacte — vallée ou mon-

(1) Ainsi aurait agi un chef de Baḡila, استأجر, *Ag.*, XVIII, 213, 3 d. l.

(2) IBN DORAIN, *op. cit.*, 119. Comp. IBN HIŠĀM, *Sira*, vol. II, 80.

(3) C'est ainsi qu'on amène à la Mecque les tribus de Kalb et de Taglib.

(4) *Ihist.*, I, 278, 279. L'histoire s'est inspirée — comme de coutume — de la poésie; cf. IBN HIŠĀM, *Sira*, 556, 3 d. l., où le «Ḥaḥīm» se trouve mentionné, un fétiche dont l'identification reste encore à établir. Nous y reviendrons dans nos études sur la religion préislamique.

tagne? — demeurent ignorés⁽¹⁾. On se contente de le mettre dans la région de la Mecque ou dans le district du Tibāma. Une localisation aussi vague doit justement paraître suspecte. Les auteurs des inappréciables *Moʿǧam* professent trop souvent une répugnance marquée pour résoudre par la méthode de l'autopsie les problèmes de la géographie arabe. Ce manque de critique, cette sorte d'inertie intellectuelle diminuent notablement la valeur de leur riche documentation. Yāqoūt, l'expéditif encyclopédiste, propose de placer le site en question dans la verte vallée de Naʿmān⁽²⁾, le Naʿmān des acacias-arāk⁽³⁾, dominant les lieux-saints de ʿArafa et de Minā. Il y a même raison de se demander si, au lieu d'une montagne, nous ne finirions pas par en avoir plusieurs⁽⁴⁾. *Kāhin* et oracles recherchaient volontiers les hauteurs⁽⁵⁾. Parmi les nombreuses cimes, couronnées de hauts-lieux et voisines de la Mecque⁽⁶⁾, les exégètes mahométans, voués à l'interprétation du *ǧarīb*, des expressions désuètes du ḥadīṭ⁽⁷⁾, ont cherché un toponyme prêtant à des rapprochements avec *Aḥābīs*. Ce genre d'investigations philologiques peut généralement compter sur un résultat rémunérateur, vu la richesse de la toponomastique au désert.

Nos érudits n'ont pas tardé à découvrir ce nom plus ou moins altéré dans les archaïques formules de serment, si ordi-

(1) IBN HIṢĀM, *Sīna*, 246, 1, nomme la vallée *Al-Aḥbaš*. Serait-ce pour faciliter le rapprochement avec *Aḥābīs*?

(2) Cf. notre *Berceau*, I, 69.

(3) YĀQOŪT, E., III, 211.

(4) AZRAQĪ, W., 71, 491, semble distinguer entre Ḥobāsī, mont de l'alliance, et Ḥabāsī, une montagne quelconque; «le nom ne dérive pas de celui d'Abysin, *لم ينسب الى رجل حبشي*», affirme Azraqī.

(5) Cf. *Oṣā*, V, 7, bas.

(6) Voir la très copieuse nomenclature de ces montagnes dans les quarante dernières pages d'Azraqī; W. (= éd. Wüstenfeld).

(7) Introduites par les fabricants pour leur donner un faux air d'authenticité. Ces artifices abondent dans le ḥadīṭ et continuent à fasciner les islamologues.

naires en arabe. A toutes les périodes de leur histoire, les fils d'Ismaël nous apparaissent comme des jureurs invétérés. Ce peuple passionné, débordant de vie ne peut se contenter d'une affirmation, d'une négation banales, conformément à la recommandation de l'Évangile : « sit sermo vester est, est, non, non » (Matt., 5, 37). Rarement il résiste à l'envie d'y ajouter un serment, parfois une véritable kyrielle de serments. Certaines sourates du Qoran ⁽¹⁾ ne connaissent pas d'autre figure de rhétorique. Les poètes n'en font pas un moins abusif usage. Elle devenait fréquente surtout dans le style, dans les oracles des vieux *kāhin* ou devins. Dans ces archaïques formules, les montagnes saintes, où siégeaient le *kāhin* et son bétyle, devaient jouer un rôle considérable. Les Scénites aimaient à prendre à témoin le caractère sacré de ces hauts-lieux. Ils se juraient une fidélité aussi éternelle que la masse granitique, aussi inébranlable que les assises du mont Habaši, ما اقامر ⁽²⁾, ou encore ما رسا حُبشِي مَكَانَه ⁽³⁾. Dans les serments qōraïsiles, le nom du Habaši se trouve d'ordinaire remplacé par celui de Taur, de Tabīr, de Hīrā ⁽⁴⁾, d'Aboū Qobais, sommets plus rapprochés de l'agglomération mecquoise ⁽⁵⁾ et infiniment mieux connus, grâce aux évolutions et au cérémonial du pèlerinage annuel.

- (1) Comp. *Qoran*, 19, 69, فَوَرَّجْكَ, placé sur les lèvres d'Allah.

(2) BAKRĪ, *Mo'gam*, 263-264; QOTAIBA, *Ma'ārif*, W., 302 : (sic) ما رسى حُبشِي مَكَانَه.

(3) YĀQOŪT, *Mo'gam*, E., III, 211 (= II, 197, éd. Wüst.). Cet auteur connaît aussi la graphie *Habīs*.

(4) Ne pas confondre avec la ville de Hīra des phylarques lahmides. Dans les *Ṣaḥīḥ*, cette montagne remplace le Thabor évangélique; *Osul*, III, 378; IV, 63.

(5) Nous étudierons leur rôle plus tard.

II

Nos étymologistes n'en demandaient pas davantage. La découverte de ces formules les a déterminés à placer près du Ḥabaṣī le théâtre de la fameuse alliance, de la confédération militaire. Par malheur, ces érudits n'arrivent pas à se mettre d'accord — on vient de le voir ⁽¹⁾ — sur la graphie définitive du vocable : *Habaṣī* ⁽²⁾, *Hobṣī*, *Aḥbaṣ* ou *Ḥabṣ*. Hésitation suspecte et accusant une information livresque ! La forme *Ḥabṣ*, de beaucoup la plus rare, se voit préférée par Bakrī. Mais, ajoute ce géographe, les traditionnistes اهل الحديث se prononcent pour l'orthographe *Hobṣī* ⁽³⁾. C'est l'endroit où, un demi-siècle après la mort de Mahomet, devait mourir l'insignifiant 'Abdarrahmān, fils du calife Aboū Bakr ⁽⁴⁾. Toutes ces divergences insinuent que nos critiques ont ignoré ou préféré ignorer l'étymologie véritable et compromettante d'Ahābīs. En désespoir de cause, ils se sont arrêtés aux essais d'exégèse dont nous venons de donner des spécimens médiocrement satisfaisants. Ces explications trahissent visiblement l'embarras de leurs auteurs. A leurs yeux, elles présentaient l'avantage d'éloigner tout rapport avec les nègres d'Abyssinie, عبيدان اهل مكة, avec les سودان مكة ⁽⁵⁾. Le patriotisme local tenait énormément à ce résultat, disons mieux, à cette confusion.

(1) Voir la page précédente.

(2) *Chroniken*, W., II, 17, 46.

(3) BAKRĪ, *op. cit.*, 263-264.

(4) *Ag.*, XIV, 70; XVI, 96. On y trouverait son tombeau; sur ce point l'affirmation d'Azraqī, W., 432, مات بالحبيشي فلم يُجمل الى مكة, doit prévaloir. Il demeure la meilleure autorité pour l'histoire de la région mecquoise. Ses successeurs se contentent de le copier. *Comp. Osd*, III, 306.

(5) *Osd*, V, 83, à propos de Wahṣī.

Dans son empressement pour combler les énormes lacunes de l'historiographie nationale, l'école mecquoise n'a pas suffisamment résisté à la tentation de se documenter chez Ḥassān ibn Tābit, malgré l'inspiration nettement antiqoraïsiste du chantre médinois ⁽¹⁾. Mahomet, volontiers indulgent pour son poète lauréat, s'était vu dans la nécessité de le rappeler à l'ordre. Ces maladresses des annalistes mecquois montrent une fois de plus quelles obscurités enveloppaient l'intelligence des vieilles poésies, et cela moins d'un siècle après leur composition ! Voilà comment, en dépit de leur flair linguistique remarquablement délié, les rédacteurs de la *Sira* en sont arrivés à distinguer malaisément entre une satire et une pièce d'intérêt historique. Désagréable méprise dans laquelle a donné un Ibn Hišām, si familiarisé pourtant avec la littérature poétique et d'ordinaire plus exigeant en matière d'authenticité ⁽²⁾.

Le 61^e fragment du *divan* de Ḥassān ⁽³⁾ — ce témoin des rancunes médinoises contre l'envahissement des *Mohāğir*, émigrés qoraïsistes, — renferme des allusions aux faits militaires de la vie du Prophète. Au lieu de Ḥassān, le philologue Abou Zaid al-Anṣārī ⁽⁴⁾ revendique la pièce pour Ka'b ibn Mālik, un poète médinois contemporain. Ces hésitations, très motivées quand il s'agit des œuvres de Ḥassān, où les apocryphes abondent, soulignent de nouveau l'incertitude de la tradition et de la critique littéraires, auxquelles nous devons la transmission des anciens recueils poétiques. Quoi qu'il en soit, le morceau est ancien et de provenance médinoise. Dans

(1) Cf. IBN HIŠĀM, *Sira*, 572; comp. 523.

(2) Peines prises par lui en vue de vérifier les citations poétiques; *Sira*, 337, 6 d. l., 416, 418, 419, 421, 462, 463, 14 et *passim*.

(3) D'après l'édition de Hirschfeld, «Gibb Memorial Fund», malheureusement insuffisante au point de vue critique.

(4) IBN HIŠĀM, *Sira*, 613, 9. Le grand-père d'Abou Zaid, صاحب الغريب ou صاحب النحر (*Osd*, V, 203), était Compagnon; *Osd*, loc. cit. Abou Zaid devait donc connaître l'histoire littéraire des Anṣārs.

cette *naqīda* ou riposte, l'auteur est censé donner la *réplique* à un rimeur mecquois, Hobaira ibn Abi Wahb. Il y a généralement lieu d'accueillir avec déliance les productions des poètes qoraïsites antérieures au *fath* ⁽¹⁾, occupation de la Mecque. Voici le passage le plus intéressant pour nous de cette rhapsodie attribuée à Hobaira et composée avec des centons de provenance variée : « سَعْنَا كِنَانَةَ مِنْ اطْرَافِ ذِي يَمَنِ ; nous avons enrôlé (les nomades de) Kināna depuis les confins du Yémen . . . ⁽²⁾ ! »

Le ton emphatique suffit pour dater le morceau : il nous transporte à l'époque de l'impérialisme qoraïsité. Parmi les concitoyens d'Aboū Sofīān, personne n'ignorait à ce point le pouvoir limité de la Mecque sur ses indociles voisins. Mais l'énormité même de cette exagération devait la recommander aux compilateurs de la *Sira* et ils se sont empressés d'incorporer toute la pièce dans leur recueil composite. Voici maintenant la réplique du poète médinois, Ḥassān ou Ka'b :

« Dans votre hostilité avengle, vous avez enrôlé les Kināna contre le Prophète ; mais l'armée d'Allah les confondra.

Hordes d'*Ahābīs*, réunis sans lien de parenté, défenseurs de l'erreur, victimes des suppôts de l'infidélité !

انتم احابيش تجتمعون بلا نسب
أئمة الكفر غررتم طواغيتها ⁽³⁾

Dans ce dernier vers, le vocable *Ahābīs*, un ἀπαξ λεγόμενον dans la poésie contemporaine et préislamique ⁽⁴⁾, a, de bonne heure, attiré l'attention de la Tradition musulmane.

(1) A propos des élégies consacrées aux morts de Badr, comparez la remarque critique d'IBN HĪSĀM, *Sira*, 534, 1; cf. *ibid.*, 416, 418, 524, 528, 530.

(2) IBN HĪSĀM, *Sira*, 612, 9. On enrôlait parfois les Azd (voir plus loin), lesquels étaient Yéménites; cf. *Osd*, III, 328. Voir plus bas.

(3) ḤASSĀN IBN TĀBIT, *Divan*, 61, 1, 3.

(4) Il reparait seulement dans une réplique de Ka'b ibn Mālik; IBN HĪSĀM,

Cette Tradition, on l'imagine encore parfois⁽¹⁾ se formant, se développant parallèlement avec l'apparition et l'évolution du système qoranique. Elle puiserait dans une documentation remontant en droiture au Prophète, transmise, contrôlée par une nuée de témoins, *nubes testium*; l'innombrable armée des Compagnons, dont les *Osd* et les *Iṣṭaba* nous ont conservé les notices multipliées par les préjugés, par l'ignorance des compilateurs⁽²⁾, et non moins par les exigences des tribus, désireuses de se savoir représentées dans cette galerie d'illustrations islamiques. Cette conception ne résiste pas à l'examen. Nous sommes heureux d'ajouter une nouvelle preuve à la démonstration donnée précédemment⁽³⁾. Le zèle pieux des épigones, des *ṭābiʿī* pour la composition d'une *Vita* officielle du Prophète contribua manifestement à promouvoir l'étude de la littérature préhégirienne. On recueillit avec ardeur les *membra disjecta*, les fragments épars destinés à former le *Corpus* des divans poétiques. Fiévreusement on compulsa cette collection pour en extraire les matériaux de la future *Sira*. Encouragés par le résultat des premières recherches, les vieux annalistes n'ont pu négliger les productions⁽⁴⁾ circulant sous le nom de la célèbre triade médinoise, Ḥassān, Ka'b, Ibn Rawāḥa, défenseurs infatigables d'Abou'l Qāsim, *الذين يناضلون عن رسول الله صلعم*⁽⁵⁾, à la fin d'y compléter leur dossier historique.

Au cours de ce dépouillement laborieux, ils sont tombés en arrêt devant le mystérieux vocable *Aḥābiṣ*. L'étude des nom-

Sira, 614, 5 d. l., et chez un poète de Ġifār (*ibid.*, 804, 6 d. l.), si le morceau est authentique.

⁽¹⁾ On consent tout au plus à sacrifier la période mecquoise; voir Wellhausen cité dans *Berceau*, I, introduction, vii.

⁽²⁾ Voir précédemment.

⁽³⁾ Voir notre *Qoran et Tradition*. Plus que jamais nous croyons à la solidité de la position prise alors.

⁽⁴⁾ Considérablement remaniées.

⁽⁵⁾ Cf. *Osd*, III, 157; IV, 248.

breuses collections, « *Ġarīb al-ḥadīṭ*, expressions rares⁽¹⁾ dans le ḥadīṭ », nous permet de supposer comment ils sont arrivés à se former une opinion. La comparaison du contexte les a amenés à y voir un terme *technique*, extrait du lexique militaire de Qorais et désignant les recrues de Kināna. La glose avait l'avantage de flatter l'amour-propre des Mecquois. Bien différente paraît avoir été l'intention du satirique médinois — on peut choisir entre les trois noms cités plus haut — lequel lui a donné la seule signification que le mot comportât de son temps. A l'en croire, l'armée, réunie par Qorais contre Mahomet, représente, elle lui rappelle un ramassis de nègres, levés de force et tumultueusement à la façon des Abyssins, des esclaves d'Afrique; mais non pas des hommes libres, des Arabes authentiques, spontanément groupés à la voix du sang, du *nasab*⁽²⁾, autour du drapeau et pour la défense de leur tribu. Le trait cadrerait merveilleusement avec le ton général de la diatribe et atteignait par ricochet le chauvinisme des financiers mecquois, ennemis du Prophète et des Anṣārs. Ḥassān ibn Tābit⁽³⁾ excellait dans ces ripostes virulentes et voilà comment on a, de préférence à ses collègues de la triade, voulu lui attribuer la paternité littéraire du fragment en question, si dur pour l'amour-propre de Qorais.

Dans sa consciencieuse⁽⁴⁾ rédaction de la *Sīra*, Ibn Hiṣām va nous mettre sur la voie d'une solution recevable. Cet auteur distingue, ou pour parler plus exactement, reproduit la dis-

(1) Trouvées par des faussaires, qui se sont procuré de la sorte l'occasion de les expliquer et d'étaler leur érudition.

(2) D'où l'expression : *جئتم بلا نسب*. D'après la Tradition, le *nasab*, la généalogie est la caractéristique exclusive des Arabes. Les *انباط*, les *اعاجم* ne sont désignés que par leur localité, *قرية*.

(3) Lequel « يتقبل على الانساب », affecte les personnalités; *Osd*, IV, 248, 3.

(4) Par les scrupules d'exactitude littéraire que trahit l'auteur. En particulier il semble avoir pris sur lui de contrôler toutes les citations poétiques et sait discrètement laisser percer son scepticisme au sujet de leur authenticité.

inction déjà insinuée, croyons-nous, dans la version qu'il avait sous les yeux, entre les « Aḥābīs de Qorais et leurs confédérés militaires de Kināna et du Tihāma, ... اجتمعَتْ قريش باحابيشها ومن اطاعها من قبائل كنانة واهل تهامة »⁽¹⁾. Cette importante démarcation doit être retenue. Elle se trouve encore plus accentuée dans d'autres textes enregistrés par Wāḥidī, Ṭabarī, Wāqidī⁽²⁾. Ainsi il est question d'un enrôlement où figurent « deux mille Aḥābīs, sans compter les Bédouins alliés, استاجر الغنم من الاحابيش . . . سوى من اجاب لك من العرب »⁽³⁾. Nombreux sont les passages, où les mercenaires des Banoū Bakr, à savoir les Ġifār, se trouvent soigneusement mis à part des Aḥābīs. Que nos compilateurs et annalistes aient tous nettement entrevu cette distinction, que certains parmi eux aient même tacitement admis la synonymie des Aḥābīs et des condottieri arabes, le fait demeure sans conséquence. Avec le procédé de l'ancienne historiographie arabe, se bornant à la reproduction scrupuleuse des *riwāyāt* ou versions, nous savons à quoi nous en tenir. Si, en chronographie, cette méthode représente l'enfance de l'art d'écrire, elle nous offre en revanche la possibilité de remonter à la donnée primitive⁽⁴⁾.

Il en résulte, pensons-nous, que le dossier de la question réuni au 1^{er} siècle de l'hégire indiquait suffisamment l'existence d'éléments non bédouins parmi les forces militaires de la Mecque. Ainsi donc, la masse des Aḥābīs proprement dits

⁽¹⁾ Ibn Hišām, 556, comp. p. 675, 5 d. l.; Wāqidī, Kr., 199, 9; Ṭab., Annales, I, 1384, 14-15; 1385, 16; Aḡ., XIV, 12; I. S., Ṭabaq., II, 47, 9, احابيشهم ومن تبعهم من العرب; Saḥnūnī, Wafā', I, 214.

⁽²⁾ Voir la note précédente; Ibn al-Aṭīr, Kāmil, E., I, 247, 7 d. l., كنانة جميعها والاحابيش.

⁽³⁾ Wāqidī, Asbāb, 177; comp. Ṭab., Annales, I, 1635, 12, 16.

⁽⁴⁾ Contrairement à la méthode *harmonisante* d'un Ibn al-Aṭīr, par exemple dans son Kāmil, lequel aboutit par la fusion des *riwāyāt* à obtenir une narration unique et suivie.

était sans contredit formée de troupes nègres. Mais ces soldats abyssins se trouvaient accompagnés, mêlés de nomades, de combattants d'origine arabe au teint moins foncé que celui des descendants de Cham. D'abord les fameux *ḥalīf*, *ṣa'louk*, *fātik*, ramassés de sicaires et de brigands, *loṣouṣ*, *ṣayāṭin*⁽¹⁾, aux dénominations aussi variées que leurs aptitudes malfaisantes, les *bravi*, réfugiés sur le territoire mecquois⁽²⁾ et toujours prêts à vendre leur épée. En ces Scénites, hommes de rapine et de sang, je crois reconnaître les soldats de fortune, les aventuriers à la suite des clans qoraïsites, *لقها*, ainsi parlent les textes⁽³⁾. Venaient ensuite, mais dans une proportion plus considérable, les Bédouins des tribus voisines de la Mecque, momentanément rattachés à sa querelle par la convoitise ou par la communauté d'origine. A ces deux catégories : réfugiés et Scénites du Tihāma, les dirigeants qoraïsites demandaient de fournir les recrues, les hommes chargés d'encadrer ces troupes mixtes, de maintenir la cohésion parmi ces effectifs d'Africains. Par extension, on a donné aux bandes ainsi constituées, à cette cohue de soudards, nègres et Bédouins, l'appellation d'*Aḥābīs*⁽⁴⁾. Ainsi de nos jours, la qualification de Sénégalais, d'*Askaris*, englobe l'élément indigène et européen composant ces formations spéciales dans nos armées d'outre-mer. Mais le vocable Aḥābīs attestait clairement la prédominance numérique des Chamites, esclaves ou autres fixés à la Mecque. Si nous persistions à conserver des doutes à cet égard, les textes seraient là pour nous rappeler que les Waḥṣī⁽⁵⁾, les Ṣo'āb, les Abou Rowaiḥa

(1) Voir précédemment.

(2) Appartenant principalement aux tribus de Kināna.

(3) Wāqimī, Kr., 201, 1; 211, 3 d. l.; 213, 1; *Aḡ.*, XIX, 76, 3; 79, 7; *'Iqd*, II, 47. Composés de *ḥalīf*, «partisans, valetaille, etc.». Cf. *Aḡ.*, XIX, 77, 8, 11, 14, etc.

(4) Voilà pourquoi d'authentiques Bédouins (voir plus haut la référence d'Ibn Qais ar-Roqayyāt) ont pu être qualifiés d'Aḥābīs.

(5) Nom fréquemment donné aux nègres mecquois.

appartenaient à l'élément servile de la population qoraisite, من عبدان اهل مكة ou من سودان مكة.

Embrigadés de la sorte, habilement encadrés, les Aḥābīs avaient leur *sayyḍ* particulier, سيّد الاحابيش, leur commandant suprême, toujours un Arabe, appartenant à la région du Tihāma; de préférence un chef de Kināna, la tribu-mère de Qorais⁽¹⁾. Quand le recrutement blanc consistait principalement en Ḥozā'ites, la nécessité s'imposait alors de choisir un *sayyḍ* parmi ces derniers⁽²⁾, procédure suivie antérieurement à l'alliance des Ḥozā'a avec Mahomet⁽³⁾. Parfois les rivalités existant entre les groupes nomades — Ġifār et Aslam s'en voulaient à mort — forçaient à nommer deux chefs⁽⁴⁾. Le *sayyḍ* des mercenaires était un personnage considérable, jouissant de son franc-parler — même à l'égard d'un Aboū Sofiān — et affectant volontiers vis-à-vis des Qoraisites cette humeur indépendante, chère aux Bédouins⁽⁵⁾. Seuls les clans du patriciat, les *Abṭahī*, bénéficiaient du privilège de posséder, sur l'étroit parvis, فناء, entourant la Ka'ba, leurs cercles particuliers, *nādi* ou *maḡlis*⁽⁶⁾. Cette faveur enviée, il avait fallu l'octroyer aux Banoū Ġifār, sans doute en considération de leurs services à la guerre⁽⁷⁾. La charge de commandant des Aḥābīs

(1) IBN HIŠĀM, *Sīra*, 245, bas; *Iql'*, II, 47.

(2) *Aḡ.*, XIX, 76, 4; *Osd*, II, 16.

(3) Parfois après, tous les clans de Ḥozā'a n'ayant pas adhéré à l'alliance; *Osd*, II, 16. Certains même — nommons les B. Moṣṭaliq — sont durement châtiés par Mahomet.

(4) IBN AL AṬIR, *Kāmil*, E., I, 248, 2. Chef des Aḥābīs tué à la guerre; *Aḡ.*, XIX, 79, haut.

(5) IBN HIŠĀM, *Sīra*, 582, bas. Comp. 245-246.

(6) C'est le sens de la locution fréquente : وقربش في انديتهم; *Osd*, II, 257, 4; IBN HIŠĀM, *Sīra*, 202; cf. *Osd*, IV, 55, 5 d. l.; 56, 3; 58.

(7) *Osd*, III, 150, 7 d. l. Quoique possédant de nombreux représentants à la Mecque, nulle part les Ḥozā'a ne sont signalés comme jouissant de ce privilège. Concession dangereuse; antérieurement à l'usurpation de Qoṣayy, les Ḥozā'a avaient possédé la desservance de la Ka'ba et des sanctuaires mecquois.

paraît avoir fréquemment changé de titulaire, s'il est permis d'en juger par l'histoire des six années d'hostilités entre le Prophète et ses anciens concitoyens. Les Mecquois ne pouvaient se passer des auxiliaires arabes. Mais leur politique ombrageuse tenait à faire sentir leur dépendance aux sayyid bédouins, à prévenir la menace d'une dictature militaire. Dignité essentiellement temporaire : c'est la conclusion insinuée par les locutions fréquentes dans les chroniques se rapportant à cette période : « كان يومئذ سيد الاحابيش », tel sayyid remplit à cette date la charge de commandant des Ahābīs » ⁽¹⁾. Cette instabilité, cette surveillance ombrageuse rappellent des traditions chères à toutes les démocraties et aussi le caractère jaloux des Mecquois ⁽²⁾.

Par ailleurs, ces marchands avisés n'ont pu commettre l'imprudence de grouper, d'armer leurs esclaves noirs, sans leur assigner des contrôleurs, répondant de la discipline chez ces Africains à l'humeur capricieuse, sujets du puissant royaume d'Aksoum, compatriotes des Abyssins qui, à la veille du vi^e siècle chrétien — l'année de l'Éléphant, — avaient occupé la Mecque. Ces souvenirs récents pouvaient éveiller en ces esprits mobiles des aspirations dangereuses. A cette époque, l'Éthiopie formait un état militaire, où l'on guettait l'occasion favorable de reprendre les projets de pénétration ⁽³⁾ en Arabie. Rien n'y rappelle l'Éthiopie fantaisiste des *Ṣaḥīḥ*, prétendument gouvernée par un Négus acquis à l'islam ⁽⁴⁾, dont le frère serait venu à Médine s'enrôler dans la domesticité du Pro-

(1) I. S., *Tabaq.*, II, 70, 13; *Aḡ.*, XIV, 20, d. l.; XIX, 79, 7; IBN HĪSĀM, *Sīra*, 245, 743; *Yqṭʿ*, II, 47. Un des plus célèbres fut un سيد القارة (BOḤĀRĪ, *Ṣaḥīḥ*, Krehl, II, 59, 4), clan de Kināna, fournissant de merveilleux archers; WÜSTENFELD, *Register*, 119; TAN., *Annales*, I, 1538. *Osd*, III, 307, 4 d. l. fait des Qāra des Asad-Hozaima; comp. Ibn Hīsām, 245, d. l.

(2) Cf. MOSLIM, *Ṣaḥīḥ*, I, 486, 11.

(3) Nous y reviendrons dans notre monographie de la Mecque.

(4) IBN HĪSĀM, *Sīra*, 717.

phète⁽¹⁾. Nous voyons les Aksoumites disputer à la Mecque le commerce de l'Inde et leur marine tenir la mer Rouge. Ces considérations expliqueront l'empressement des Qoraisites pour encadrer leurs troupes noires de combattants arabes, responsables de leur loyalisme⁽²⁾. Ce fut le rôle assigné aux Bédouins et aux sayyd du Tihāma, placés à leur tête. Cette mission nationaliste devait achever, on voulait bien l'espérer, de rattacher à la querelle de la Mecque ces Scénites, difficiles à tenir en main et jaloux de sa prospérité.

Outre son commandant particulier, le corps mixte des Ahābīs possédait également son drapeau spécial, sous lequel on les voit combattre à côté des Qoraisites⁽³⁾. Une convention écrite stipulait dans le détail les modalités de leur coopération militaire, la durée de leur service et aussi les privilèges, les rémunérations auxquels ils prétendaient. A l'occasion, leurs chefs⁽⁴⁾ ne manquaient pas d'en appeler au respect de ces accords⁽⁵⁾ et d'exercer en faveur de leurs contribuables, de passage à la Mecque — fût-ce contre les plus puissants personnages de Qorais, — leur droit de protection⁽⁶⁾. Auxiliaires des Mecquois, les Ahābīs arabes demeurèrent toujours trop foncièrement bédouins pour accepter d'être traités en inférieurs ou seulement en stipendiés.

(1) *Osd*, II, 144; V, 273.

(2) Par endroit, la lecture de la *Sīra* produit l'impression que Mahomet avait partie liée avec le Négus.

(3) *Wāqidi*, Kr., 199; 201, d. l.

(4) Menaçaient de soulever leurs hommes, لَا تَغْرِبُوا بِالْحَابِيشِ; I. S., *Tabaq.*, II, 70, 15.

(5) حَالِفُنَاكُمْ وَعَاقِدُنَاكُمْ; *Tab.*, *Annales*, I, 1539, 2. Au temps d'Ibn Gōbair, *Travels*, 97, 131, la garde des émirs de la Mecque était composée de nègres. La situation s'est à peine modifiée depuis; BURCKHARDT, *Voyages*, I, 152, 328, 329. Cf. L. ROCHES, *Dix ans à travers l'islam*, 1834-1844, p. 310.

(6) Cf. *Osd*, II, 116.

III

Ces détails font penser à Carthage, à Venise et autres républiques marchandes, avec lesquelles l'histoire de la Mecque préislamique offre plus d'une analogie. Les textes relatifs aux Ahābīs fourniront, quand on voudra, le canevas d'une *Salammô* qoraisite. Ibn God'ān, Aboū Sofiān⁽¹⁾, tel autre de leurs collègues, les *asrāf*, patriciens du Baḥā'⁽²⁾, se trouvent tout indiqués pour reprendre le rôle d'un Amilcar, d'un Hannon. Avec les mœurs faciles de l'ancien paganisme arabe, licence stigmatisée par le Qoran, l'on n'éprouvera aucune difficulté pour découvrir une *Dāt an-Nitāqain*, «à la double ceinture»⁽³⁾, destinée à rappeler la troublante héroïne de Flaubert⁽⁴⁾. De part et d'autre, nous voyons une oligarchie de financiers, le commerce, le capital, obligés d'acheter la protection de dévouements mercenaires.

Au lieu de ces souvenirs classiques, mais déjà lointains, constatons plutôt combien cette organisation rappelle, si je ne

(1) Cf. *Ag.*, XIX, 75, etc.

(2) Ce vocable signifie non seulement «lit d'un torrent», mais encore «gravier»; cf. *Osd.*, IV, 42, 2 : «فجعت ببيدة في البطءاء», le Prophète creusa de sa main dans le gravier». Ceci pour justifier l'interprétation de Ch. Huber dans *Voyage dans l'Arabie centrale*, p. 54 (extrait du *Bull. Soc. Géogr.* de Paris, 1884-1885), contre une critique de la rédaction. Huber donne l'interprétation qu'il a recueillie sur les lieux et n'a pu, avec son habitude de l'idiome bédouin, prendre «le contenant pour le contenu», comme affirme la note. Comp. encore *Osd.*, IV, 73, 6 : «اناخ بالابطح ثم كتم كرمًا من البطءاء», il s'arrêta dans l'Abḥāḥ (autre nom du quartier al-Baḥā') et fit un amoncellement de gravier». Autres exemples, Sammoḍī, *Wafā'*, I, 49; II, 164, bas.

(3) Cf. notre *Fātima*, 5.

(4) Rappelons les jeunes Bédouines chargées sur le champ de bataille de garder la *qobba* sacrée, le tabernacle-fétiche de la tribu. Nous y reviendrons ailleurs, en étudiant la religion préislamique.

m'abuse, celle des *Askaris* italiens et des troupes coloniales. Les soldats sont nègres, mais les cadres sont blancs. Dans ces levées, en grande majorité composées d'Africains, les gradés — si ce vocable moderne vient ici à sa place, — le corps des officiers, *sayyd*, *ra'īs*, *arīf*, les seuls ayant droit aux *anṣāl*, au butin et aux dépouilles de l'ennemi⁽¹⁾, tous les galonnés enfin sont invariablement pris parmi les Arabes. Pour ce choix, on a dû penser en première ligne aux fameux réfugiés ou *ḥak'* : les Barrād, les Abou 'l-Ṭamahān, les Ḥāgiz, les Ḥarīṭ ibn Zālim⁽²⁾. L'esprit d'initiative, fécond en ressources — la guerre est affaire de ruse, disaient les Arabes, *حرب خدعة*⁽³⁾, — la carrière aventureuse de ces écumeurs du désert les désignaient d'avance aux préférences des dirigeants de la *Mala'* ou sénat mecquois. Ils connaissaient leur bouillante valeur et ces condottieri ne demandaient — nous l'avons vu — qu'à louer leurs services. Dans leur retraite du *ḥaram*, ils souffraient de leur inactivité momentanée⁽⁴⁾. La Mecque savait sans doute apprécier de tels auxiliaires. Autrement on s'expliquerait mal l'octroi du titre envié de *ḥalīf* qoraïsīte — cette distinction entraînait des obligations militaires⁽⁵⁾ — et tous les égards témoignés à des hôtes par ailleurs fort encombrants⁽⁶⁾. En considération

(1) Aux esclaves on promet la liberté comme récompense de leur valeur. Ainsi pour Waḥsī à Oḥod. Même règle observée dans les armées du Prophète. Les seuls combattants libres peuvent prétendre au «sahm».

(2) Les Qoraïs leur fournissent des armes; *Ag.*, X, 28.

(3) Cf. *Berceau*, I, 248. Beaucoup devançant à pied le cheval lancé au galop; *Osd*, V, 178; *Berceau*, I, *loc. cit.* Les notices des *luṣoṣ* s'étendent avec complaisance sur ces ruses.

(4) Par exemple Abou 'l-Ṭamahān; cf. *Berceau*, I, 172.

(5) Cf. I. S., *Ṭabaq.*, III^e, *passim* : les nombreux *ḥalīf* bédouins des Anṣārs prennent toujours part aux *maṣāhil*. Citons seulement ceux de la tribu de Bālī; *Osd*, III, 337, 347, 369, 398; V, 106, 144, 146. Ḥalīf ṭaqafite combat à Ḥonain avec Qoraïs; *Osd*, IV, 7, 6.

(6) Comp. *Ag.*, XIX, 75, 4-8, Al-Barrād à la Mecque. Par ses excès il entraînera la république dans la désastreuse guerre du Fiḡār.

de ces services, la république voulait bien fermer les yeux sur leurs moins excusables déportements. L'ingénieuse combinaison offrait l'avantage d'occuper utilement le turbulent génie de ces déracinés, de distraire l'irrésistible penchant à la razzia⁽¹⁾ animant les faméliques Bédouins du Ḥiǧāz méridional.

De plus, en prenant à sa solde les sayyḍ de Ġifār, de Ḥozā'a et des autres tribus pillardes du Tihāma, la Mecque se flattait de les compromettre en sa faveur et de les attacher à la défense de ses propres intérêts. Assurément ces calculs ne démontrent pas le courage personnel de ces financiers, mais ils justifient une fois de plus le bon renom, l'habileté de la diplomatie qoraisite, احلام قريش⁽²⁾. Faut-il s'étonner si cette situation complexe n'a pu être dûment observée par les rédacteurs prévenus⁽³⁾ de la *Sira* et si l'étroitesse de leurs conceptions, l'obstination dans leurs préjugés chauvinistes ont maintenu si longtemps sur une fausse piste l'érudition occidentale⁽⁴⁾?

Dans *Fāṭima et les filles de Mahomet* (p. 29), nous nous sommes permis d'articuler des réserves sur le caractère des exploits surhumains, attribués aux héros hāsimites, avant tout à 'Alī⁽⁵⁾. Parmi tous les rédacteurs de *Maǧāzi*, le šī'ite Wāqidī⁽⁶⁾ se distingue principalement par son absence de mesure⁽⁷⁾. Nous nous demandons maintenant si les institutions

(1) Cf. *Berceau*, I, 177.

(2) Des حِلماء قريش; *Osd*, V, 21; *hilm* d'Aboū Sofīān; *Ag.*, XV, 11, 10.

(3) Par le primat attribué à Qorais, كانوا امام الناس وهادهم; *IBN HĪSĀM*, *Sira*, 933, 7; comp. I. S., *Tabaq.*, I², 2. *IBN DAIBA'*, *Taisir al-waṣṣūl*, III, 108, 11. Nous avons traité la question dans notre *1 azīd*.

(4) Comp. C. DE PERCEVAL, *Essai*, I, 253; SPRENGER, *Mohammed*, index s. v. *Ahābīs*; GRIMME, *Mohammed*, I, 106; Cl. HUART, *Hist. des Arabes*, I, 144.

(5) Cf. *Fāṭima*, 45. La notice de 'Alī dans *Osd*, IV, 16, etc., est de même composée en majeure partie d'après des sources šī'ites.

(6) WĀQIDĪ, Kr., 179, 5, منعون... من الاسود والاسود, où — il s'agit de Médine — *aswad* pourrait désigner des troupes nègres. Cf. CAETANI, *Annali*, II, index s. v. *Ahābīs*.

(7) Chez lui les Omayyades sont grotesques, voir p. 268-269; les Hāsi-

militaires de la Mecque mieux connues ne nous obligeront pas à souligner plus énergiquement nos précédentes réserves? On voit comment ces prolégomènes, la reconstitution de la Mecque préhégirienne nous ramènent incessamment à la critique interne de la *Sīra*. A propos de cette compilation, nous écrivions dans *L'âge de Mahomet et la chronologie de la Sīra*⁽¹⁾ : « Il ne peut être question de tout rejeter en bloc. . . Au lieu de renverser la lourde construction élevée par la Tradition, contentons-nous de la démonter pierre par pierre, pour examiner la valeur des matériaux employés. Opération fastidieuse mais indispensable! » Cette monographie consacrée aux *Alḥābīs* en fournira, nous l'espérons, une preuve nouvelle. A qui s'en prendre, si elle diminue notre confiance dans la valeur de la primitive littérature islamique?

A en croire la Vulgate historique musulmane, 'Alī aurait été élevé dans le giron de Mahomet, au naturel si pacifique⁽²⁾. Cet intérieur bourgeois, asile de la vénérable *Ḥadiġa* et de ses filles, n'a certainement pas contribué à développer les aptitudes militaires du futur mari de *Fāṭima*. Il se trouva un des derniers, parmi les *Emigrés*, à rallier Médine après l'hégire⁽³⁾. Antérieurement à Badr, il ne figure dans aucune attaque de caravanes, ne prend part à aucune des razzias, opérations d'ailleurs fort insignifiantes, dont le récit vient rompre la monotonie de cette période d'installation. Si ces données, toutes extraites de la *Sīra* et des plus respectables *Ṣaḥīḥ*, demeurent recevables, comment le jeune

mites, sans en excepter les femmes, toujours sublimes, 281-282; comp. 267, 10, etc.

⁽¹⁾ *Journ. asiat.*, 1911¹, 209-250.

⁽²⁾ Cf. *Fāṭima*, 23. Cette conception est utilisée par la *Sīra* pour dirimer entre 'Alī et Aboū Bakr la question si débattue du « premier musulman » en date. Voir la notice de 'Alī dans *Ōsd*, IV, 16-18.

⁽³⁾ Cf. *Fāṭima*. Pour le nombre des filles de Mahomet, voir *ibid.*, p. 2, etc. D'après le *Qoran*, 33, 59, لِبَنَاتِكُمْ ... كُلٌّ, il faudrait en admettre au moins deux.

Hāsimite, au sortir de ces années de vie cachée, sans transition, sans initiation aucunes, déploie-t-il, à la première rencontre avec l'ennemi, des qualités aussi héroïques, une telle expérience des combats⁽¹⁾? Le commerce par caravanes aurait — on a voulu le supposer — initié les marchands, les courtiers mecquois au maniement des armes, développé chez eux l'esprit guerrier. Nous aurions mauvaise grâce à y contredire, si les rivaux de Mahomet ne s'étaient préalablement déchargés de toute la partie militaire dans l'organisation de ces convois. Dans ce milieu, le Maġzūmite païen al-Ĥārīt ibn Hisām ne paraît pas avoir été seul à se rappeler qu'il était père de famille⁽²⁾. Nous le savons, la verve gouailleuse des bardes nomades s'est parfois vengée des avanies subies devant les guichets des banques mecquoises. Mais leur malice ne suffit pas à expliquer ces insinuations pessimistes. Autrement, les ennemis de Mahomet, au courant de ces dispositions, auraient-ils accepté de confier à la loyauté douteuse de Bédouins pillards la défense de leur cité et de leurs richesses? Pourquoi persévérer dans une politique aussi périlleuse?

Cependant que les Mecquois enrôlent les Ĥozā'a et les Ġifār, les contribuables, les parents de ces mercenaires, — sans en excepter ces derniers, — soldés par Qorais, traitent avec Mahomet et exercent l'espionnage pour son compte⁽³⁾. Parmi les Compagnons bédouins du Prophète, les notices hésitent régulièrement pour établir leur généalogie : Ġifārī, Aslamī ou Ĥozā'ī⁽⁴⁾? Un Ġifārī, et non des moindres, — rattaché au clan

(1) Plus tard même, on contestera au calife cette expérience; *Fāṭima*, 29. Comment il essaie de se défendre; *Ağ.*, XV, 45.

(2) Comp. les vers de Ĥārīt ibn Hisām; IBN HISĀM, *Sīra*, 523, 10-13; il y exploite le thème de la parenté. « A quoi bon se faire tuer pour le drapeau, pour la cause? »

(3) Surtout les Ĥozā'a. Un Ġifārī prévient Mahomet de l'expédition de Qorais; WĀḤIDĪ, *Kr.*, 202, 7; cf. CAETANI, *Annali*, II², 1071, 1072.

(4) *Osd*, III, 244.

illustre des Omayyades par le titre de *ḥalīf*, — se fait tuer pour l'islam au pied des donjons de *Ḥaibar* ⁽¹⁾. Les Scénites s'amuse à ce double jeu, à passer d'un camp dans l'autre, au gré de leur humeur mobile et avec l'intention de provoquer des enchères. Leur présence dans les rangs de l'armée médinoise leur a valu les bénédictions du Prophète enregistrées par les recueils canoniques ⁽²⁾. On achève enfin de pénétrer le véritable tempérament des Mecquois, leurs dispositions médiocrement belliqueuses, en étudiant le luxe de précautions adoptées par la république qoraïsîte, afin de prévenir les surprises possibles de la part de ces auxiliaires incertains, qui n'hésitaient pas à recourir à la menace ⁽³⁾, quand on s'avisait de les contrarier.

Car il ne faut pas nous figurer une organisation comprenant des casernes, des troupes permanentes. Les enrôlements ⁽⁴⁾ de Bédouins se faisaient pour le temps de la guerre, pour la seule durée d'une campagne. Encore les nomades indisciplinés n'attendaient pas toujours le terme de leur engagement avant de se débander en masses. Nous le savons par l'histoire du siège de Médine, celui du *Ḥandaq* ou du fossé. En temps de paix, les *ḥalīf* ou réfugiés vivaient dans l'entourage de leurs patrons, les grands banquiers qoraïsîtes ⁽⁵⁾. Ces *bravi* les suivaient dans leurs sorties à la Mecque pour les défendre au besoin contre leurs ennemis, ou bien, — tel Barrād, — ac-

⁽¹⁾ *Osd*, III, 270. Les *Ġifār* se trouvèrent en nombre à ce siège; voir plus bas.

⁽²⁾ Voir plus haut. La légende d'Aboū Darr a bénéficié de cette situation; *Osd*, V, 187-188.

⁽³⁾ De passer dans le camp de Mahomet; *Tab.*, *Annales*, I, 1539.

⁽⁴⁾ Pour les chiffres, voir plus haut. *Wāḥidī* cite « 2,000 », Ibn Sa'd, *Tabaqāt*, II, 47, 9, « 4,000 *Alḥābiṣ* et Bédouins enrôlés ».

⁽⁵⁾ A la Mecque, les étrangers s'attachent au service des *asrāf*; cf. *Osd*, III, 288, bas. De toute nécessité, il fallait s'assurer une protection, *ḥilf* ou *ġiwār*.

compagnaient au dehors leurs envois d'argent et de marchandises. Quant aux Banou Ġifār et leurs cousins nomades du Tihāma et des sous-tribus de Kināna, la plupart s'employaient à guider, à convoier les trafiquants; ils servaient d'escorte aux caravanes qoraïsites, lesquelles empruntaient et louaient leurs chameaux : autant de services généreusement rétribués !

Bien différente se trouvait être la condition des Abyssins et des noirs d'Afrique. Ces ilotes, condamnés au régime de la *ḍarība* ou *ḥarāġ*, taxe quotidienne payable à leurs maîtres, gagnaient misérablement leur vie dans les bazars, dans les échoppes de la cité. Ils demeuraient à la disposition de leurs propriétaires, presque tous, principalement les richissimes Maġzoumites, cumulant l'esclavagisme avec les autres manifestations de la vie économique. A l'heure du danger, lorsque venait à retentir le *ḡarīb*, le cri d'alarme⁽¹⁾, à ce moment critique seulement, on se préoccupait de la mobilisation. Cette opération demandait des semaines, pour ne pas dire des mois. On perdit près d'une année à préparer l'expédition de Oḥod. Des *asrāf*, gros banquiers mecquois, possédant des relations d'intérêt ou de parenté⁽²⁾ dans le désert, acceptaient le rôle d'embaucheurs, portaient pour les cantonnements nomades, perdus dans les stèppes du Tihāma et les gorges du Ġaur, à l'effet d'y recruter des hommes de bonne volonté⁽³⁾. Parfois, ils montaient dans la haute chaîne du Sarāt, au sud-est de Taïf, pour y solliciter les Azd⁽⁴⁾, ces Auvergnats du Hīġāz. Par l'appât d'une forte solde, استاجروا, ils décidaient les sa-

(1) Ou منذر جهش; MOSLIM, *Ṣaḥīḥ*², I, 319.

(2) Les chefs bédouins étaient leurs associés de commerce, gendres ou beaux-pères; cf. Ibn Hīšām, *Sīra*, 273; comp. Berceau, I, 289, etc.

(3) Ibn Hīšām, *Sīra*, 556, bas.

(4) Ils sont *ḥalīf* des Hāšimītes et d'autres *asrāf*; *Osd*, III, 250; V, 111, 2; des Omayyades, III, 402. «Les Azd ne furent pas pendant le combat» (Mahomet); *Osd*, V, 239.

méliques Bédouins, entraînaient à leur suite les éléments les plus inquiets, les moins recommandables de la tribu, voleurs de pèlerins, détrousseurs de caravanes⁽¹⁾, mangeurs de gerboises et de lézards,

Les hommes de la plaine et ceux de la montagne,
Les chasseurs du désert que la soif accompagne
Et les coupeurs de route aux aguets, dans les soirs.

Dans l'intervalle on s'était occupé, à la Mecque, d'équiper, d'armer les Abyssins de la cité⁽²⁾. On leur assignait alors une nourriture moins grossière, la *hazira*, bouillie composée de pâte et de viande hachée⁽³⁾. Mais, à peine la campagne terminée, quand cette armée, manquant de cohésion, ne s'était pas débandée, — ce fut le cas après le Handaq, — on met une véritable hâte à la licencier. Après avoir conjuré le péril extérieur, la république mecquoise se souciait médiocrement de courir le danger d'une guerre servile, d'exposer les auxiliaires nomades à la tentation de piller ses banques et ses riches magasins. Les Bédouins rentrent dans leurs campements du Ti-hāma, les esclaves dans leurs ateliers. Les montures, en majorité des chameaux, — seuls les *sayyid* possèdent des chevaux⁽⁴⁾, — sont renvoyés se refaire aux pâturages ou aux tribus qui les avaient données en location. On restitue les armes aux dépôts ou arsenaux.

⁽¹⁾ La route des caravanes qoraisites traversait la région de Gifār; *Osd*, V, 187.

⁽²⁾ IBN AL-ATIR, *Kāmil*, E, I, 247, 6 d. l.; *Ag.*, XIX, 77, 5, 20.

⁽³⁾ ABOÛ YOÛSOF, *Harāğ*, 128, 8, 12; surtout ĠĀLĪZ, *Avares*, 258; comp. IBN HIŠĀM, *Sira*, 274, 1. Plat mecquois; à Médine, les Anšārs l'offrent à Mahomet; *Osd*, III, 359, 2 d. l.; V, 480, 481.

⁽⁴⁾ Cf. *Fāṭima*, 82, etc.; *Berceau*, I, 137, etc. Jamais les Arabes n'ont — à l'encontre de la Tradition — sacrifié un cheval — bête de luxe! — comme 'aqīqa; *Osd*, III, 242, 4. C'est une des multiples occasions où les *mohaddi* trahissent leur ignorance de la situation au désert.

Tous les mercenaires ne semblent pas en avoir été pourvus. Ka'b ibn Mālīk — et rien n'autorise à suspecter ce témoignage — signale à Oḥod : « احابيش منهم حاسر ومقتنع »⁽¹⁾. Ces derniers sans doute des goujats, chargés des bagages. A moins que le poète médinois n'ait eu en vue le javelot, حربية, arme de jet spéciale aux Abyssins⁽²⁾ et fort redoutable entre leurs mains, mais que les Bédouins refusaient de considérer comme une arme arabe.

C'est une tâche toujours épineuse de chercher à découvrir dans la Mecque préhégirienne la trace de services publics et d'une organisation municipale⁽³⁾. La création d'une force armée devrait nous donner le droit de conclure à l'existence d'arsenaux d'État. Nulle part il n'y est fait la moindre allusion, ni à la conservation, à la fabrication de munitions et d'engins militaires. Dans la métropole du Tihāma, dans ce milieu de trafiquants, auxquels on a bien gratuitement prêté les vertus guerrières, les armes provenaient toutes de l'étranger : de l'Inde, du Yémen, de la Syrie. Les fines lames de Boṣrā⁽⁴⁾ et du pays d'Édom, مشارف الشام, les cuirasses surtout, passèrent toujours pour des objets de luxe, jalousement transmis en héritage⁽⁵⁾. Une panoplie, comprenant cuirasse et sabre, fut évaluée l'énorme somme de 100 dinārs ou aurei⁽⁶⁾. Sur le champ de bataille de Badr, la partie principale du butin ra-

(1) IBN HIṢĀM, *Sira*, 614, 5 d. l.

(2) Voir précédemment.

(3) Cf. notre *République marchande de la Mecque à la veille de l'hégire*.

(4) IBN SIKKĪT, *Tahdīb* (Cheikho), 165, 3; *Āḡ.*, XI, 91, d. l.; XII, 125, 4; 126, 1.

(5) Comp. *Qorān*, 21, 81, périphrase contournée pour exprimer une cuirasse. Les poètes se vantent que leurs contribules sont أكثر دروعاً صافيات; ABOŪ MIḤĀN, *Carmina* (Abel), 11, 1-2.

(6) *Osd*, V, 92, bas.

massé consista en cuirasses⁽¹⁾. Une de ces cuirasses, échue en partage à 'Alī, constituera le douaire de Fāṭima, la fille du Prophète. Le Ġomāḥite Ṣafwān ibn Omayya en possédait une trentaine⁽²⁾. Aussi comptait-il parmi les plus riches banquiers de la cité.

A défaut d'arsenaux publics, les clans les plus considérés de Qorāṣī, — nous venons de nommer Ġomāḥ, — paraissent avoir possédé leurs arsenaux privés⁽³⁾. C'étaient de précieux objets d'échange, des articles recherchés dans le commerce et, en temps de paix, ils servaient à armer l'escorte de leurs riches caravanes. Ainsi Ibn Ġod'an équipa à lui seul une troupe de mille Bédouins de Kinana⁽⁴⁾. Aussi est-il, à maintes reprises, question d'énormes provisions de lances, d'épées, de cuirasses, tenues en réserve par les principaux banquiers. Ṣafwān ibn Omayya, — son nom vient d'être prononcé, — possédait un dépôt d'armes des plus importants⁽⁵⁾. Celui de Naufal ibn al-Ḥārīt était à peine moins considérable. Sur le champ de bataille de Badr, ce Hāṣimite racheta sa liberté, en livrant à son vainqueur un millier de lances⁽⁶⁾. Au courant de la situation dans sa ville natale, Mahomet s'empressera d'utiliser ces réserves privées, de même qu'il puisera largement dans les banques des financiers qorāṣites, pour réorganiser son

(1) *Ag.*, IV, 29. Mahomet possédait «deux cuirasses» ou mieux une cuirasse double, couvrant la poitrine et le dos; *Osd*, V, 184. Armure de prix en Arabie! *Osd*, V, 259.

(2) ABOÛ DAÛD, *Sunan* (éd. de l'Inde), II, 69.

(3) TAB., *Annales*, I, 1659, 2, etc.; 1620, 11-12; WĀQIDĪ, Kr., 25, 13, 26; IBN AL-ATĪR, *loc. cit.* Même situation à Taïf; cf. ABOÛ MUḤĀN, *loc. cit.*

(4) *Ag.*, XIX, 76; 78, 4 d. l.; WĀQIDĪ, Kr., 202, 4-6.

(5) ḤANBAL, *Mosnad*, III, 401; VI, 465; *Osd*, III, 22. Ḥalīd ibn al-Walīd جعل دوابه في سبيل الله; ABOÛ 'OBAID, *Ġarīb* (ms. cité), 100.

(6) *Osd*, V, 46. Son dépôt d'armes se trouvait à Ġodda. Les premiers musulmans manquaient d'armes, leur fabrication étant monopolisée par les Juifs à Médine. Comp. trait cité, *Osd*, III, 419, 5. Un bâton donné à un combattant par le Prophète se change en sabre; *Osd*, IV, 3, hant.

armée, avant son expédition contre les Hawāzin. Le seul Nūfal pourra alors lui céder 3,000 lances⁽¹⁾.

Dans les grandes lignes, cette politique défiant des autorités mecquoises vis-à-vis des Ahābīs, Arabes et nègres, semble copiée sur l'attitude des Byzantins en face de leurs auxiliaires de Ġassān, chargés de la surveillance du *limes* syrien. A la veille d'une campagne, on leur ouvre les arsenaux de Damas⁽²⁾ et de Boṣrā; le service de l'*ammona* double les rations de blé habituelles. Aussitôt la guerre terminée, les Bédouins du phylarcat ġassānide se voyaient désarmés, les engins militaires rendus aux arsenaux romains. Contre une race aussi insaisissable, aussi peu sûre que les nomades, l'empire prenait ses précautions. Il y ajoutait la suppression de l'*ammona*⁽³⁾, la fermeture des frontières, quand il pensait avoir lieu de suspecter la loyauté des Scénites.

Une exception doit être faite en faveur du sayyḍ des Ahābīs, des *ḥakī*, réfugiés, des *ṭarīḍ*, exilés étrangers, jouissant du titre de *ḥalīf* qoraïsītes. Ce demi-droit de cité leur conférait, entre autres, l'avantage de résider à la Mecque⁽⁴⁾. Jamais on ne leur contesta le droit de se faire tuer pour la république marchande. Sur la liste des victimes de Badr, on remarque l'énorme proportion de *ḥalīf* qoraïsītes⁽⁵⁾. Les chefs des Ahābīs occupent donc à la Mecque une position en vue et quasi officielle. Aux représentants des indociles Ġifār, il avait fallu — on s'en souvient — accorder un *nāḍi* ou lieu de réunion⁽⁶⁾; et

(1) *Osd*, V, 45. Cuirasses de Ḥālid ibn al-Walīd; *Osd*, V, 325.

(2) Jamais nommée dans les vieux documents arabes, où Boṣrā éclipsa Damas; la première toujours citée comme terminus des caravanes de Qoraīs.

(3) Cf. Nöldeke, *Die Ghassānis. Fürsten*, 29.

(4) Seule une renonciation solennelle, accomplie devant la Ka'ba, pouvait les en priver; cf. *Osd*, III, 386, haut; IV, 54, 4.

(5) Cf. Ibn Hishām, *Šīra*, 507, etc.

(6) Les clans aristocratiques possèdent le leur près de la Ka'ba; Ibn Hishām, 822; 993, 4; I. S., *Ṭabaq.*, I, 137, 9. Voir précédemment.

non pas dans les bouges, dans les gorges malsaines, شعاب, des faubourgs, ou ظواهر⁽¹⁾, mais dans le quartier le plus central de la cité, sur le parvis de la sainte Ka'ba. Les sayyid des Ahābīs parlent avec autorité dans les réunions des Qoraišites. Ainsi Ibn ad-Doğonna⁽²⁾ peut prendre sous sa protection le pieux Abou Bakr, molesté par ses concitoyens à raison de son indiscrete ferveur musulmane⁽³⁾. A l'époque des négociations de Hodaibyya, un autre sayyid des Ahābīs se voit choisi en qualité de plénipotentiaire auprès de Mahomet. C'était le temps où la Mecque va essayer de masquer par des habiletés diplomatiques l'aveu de son infériorité militaire dans la lutte avec Abou'l Qāsim. Forcée de négocier, elle se refuse à mander auprès de ce banni de la veille des *asrāf*, patriciens qoraišites. C'eût été trop ostensiblement trahir ses inquiétudes et son besoin de paix. A leur place, elle délègue le chef des auxiliaires bédouins, Holais ibn 'Alqama, lequel, à cette occasion, nous est dépeint comme un personnage profondément religieux⁽⁴⁾, caractéristique assez rare parmi les grossiers Bédouins du Tibāma⁽⁵⁾. Pendant cette même période de laborieuses transactions, un des envoyés du Prophète à la Mecque dut à l'intervention de ses contribules, les Ahābīs de Hozā'a, d'éviter des sévices graves et d'échapper à la mort⁽⁶⁾.

Une fois les mercenaires partis en expédition, la population, au lieu de se réjouir de voir éloignés tous ces éléments

(1) Où l'on confinait la plèbe; *Ag.*, I, 159, 13.

(2) Ou Doğaina; *IBN HISĀM*, *Sira*, 246, 2. Graphie incertaine.

(3) *IBN HISĀM*, *Sira*, 245-246; *ROḤĀNĪ*, *Ṣaḥīḥ*, Kr., II, 59. A Oḥod, Holais blâme vertement Abou Sofīān; *Ag.*, XIV, 21-22. Comp. I. S., *Tabaq.*, II¹, 70, 12.

(4) *IBN HISĀM*, *Sira*, 742-745; *TAB.*, *Annales*, I, 1538-1539; *Ag.*, IV, 19; I. S., *Tabaq.*, II¹, 70, 12 : كان يبتلى.

(5) Voir précédemment.

(6) *WĀQIDĪ*, *Wellh.*, 253; *IBN HISĀM*, *Sira*, 745-746; *TAB.*, *Annales*, I, 1541; *Osd.*, II, 16.

de perturbation, se laisse envahir par l'inquiétude; la Mecque semble une ville exposée au premier coup de main⁽¹⁾. Telle fut, du moins, l'impression ressentie par la population, au départ de la colonne hâtivement organisée pour dégager la riche caravane de Badr. Il fallut les assurances d'un chef Bédouin afin de calmer ces terreurs⁽²⁾. Et pourtant parmi les Āĥābīs, seul un faible contingent avait pu être réuni à temps pour suivre les maîtres qoraïsites. Les autres résisteraient-ils à la tentation de s'unir aux Bédouins des environs avec lesquels la ville se trouvait pour lors en délicatesse? Sans cesse la cupidité, les dédains, les dénis de justice des banquiers qoraïsites⁽³⁾ intervenaient pour envenimer ces malentendus. La Mecque s'épouvantait en pensant aux haines grondant dans les échoppes, dans les bouges, dans les ergastules des faubourgs; aux esclaves, aux nègres marrons⁽⁴⁾, infestant les steppes du Tihāma, les défilés du Ġaur. Du milieu de cette foule grouillante, surgit de temps à autre un Spartacus arabe, un Aboū Baṣīr⁽⁵⁾. Autour de ces agitateurs, généralement des *ḥalīf* mecquois, viennent se grouper les opprimés, les victimes de l'organisation sociale mecquoise⁽⁶⁾, — les مستضعفون de la *Sīra*, — tous les mécontents, les esprits inquiets, avides de changement. Soutenus par Mahomet, réfugié à Médine, ces nouveaux gladiateurs mènent la guerre de partisans, interceptent les grands chemins, « ne faisant quartier à aucun des Qoraïsites et pillant toutes leurs caravanes, لا يظفرون برجل من

(1) Elle ne possédait pas même une police municipale.

(2) Ibn Hīšām, *Sīra*, 432; Tab., *Annales*, I, 1296; Wāqimī, Kr., 31-32.

(3) بزاز على عقبية, voilà comment ils les interpellent; *Ag.*, VIII, 190 et *passim*.

(4) إيان; incessamment les maîtres doivent courir après leurs esclaves en fuite; *Os.*, V, 530.

(5) Transformé en Ṣaĥābī, la *Sīra* (voir note suivante) l'a utilisé pour dramatiser son sujet.

(6) Cf. notre *Mahomet fut-il sincère?* p. 22, etc.

« قريش ألا قتلوه ولم يمر بهم غير ألا اقتطعوها »⁽¹⁾. C'était reprendre les traditions des Banoū Gifār.

Mentionnons enfin une croyance répandue à la Mecque et conservée en d'innombrables ḥadīṭ. Elle annonçait la destruction future de la Ka'ba par les Abyssins⁽²⁾. Trois quarts de siècle après l'hégire, Ibn Zobair, en relevant les ruines de la Ka'ba, se vit forcé de recourir à un stratagème naïf, dans le but de déraciner cette persuasion tenace, en se donnant l'air de la réaliser⁽³⁾. On nous permettra d'y reconnaître un écho probable des terreurs qu'inspiraient aux Mecquois ces nègres armés, les Aḥābiṣ, en majorité d'origine chrétienne. Dans l'éventualité d'un débarquement des soldats du Négus sur les plages du Tihāma, — le cas ne présentait rien de chimérique⁽⁴⁾, — ne seraient-ils pas tentés de rejoindre leurs compatriotes? « Laissez en paix les Abyssins, aurait dit le Prophète, tant qu'ils ne prendront pas l'offensive⁽⁵⁾. » En d'autres circonstances⁽⁶⁾, Mahomet aurait accolé au nom des Abyssins celui des Turcs, lesquels reprendront dans les armées du califat 'abbāside le rôle des Aḥābiṣ africains.

On voit jusqu'à quel point la cité se trouvait à la merci des mercenaires qu'elle entretenait pour sa défense, et combien le tempérament guerrier faisait défaut aux ennemis de Mahomet plus encore qu'aux autres habitants de la Péninsule. « Les

⁽¹⁾ IBN HĪSĀM, *Sira*, 752; *Osd*, III, 360; V, 150. Nègres et esclaves marons allant rejoindre Mahomet; *Osd*, IV, 26, 14.

⁽²⁾ AZRAQĪ, W., 193, etc.; *Chroniken*, W., 81; ABOŪ DAOŪD, *op. cit.*, II, 133; IBN DAIBA', *Taisir al-Woṣoūl*, III, 120.

⁽³⁾ *Chroniken*, W., III, 81, bas.

⁽⁴⁾ Cf. AZRAQĪ, W., 193-194. Sous le califat de 'Omar, une expédition en Abyssinie, destinée à châtier ces insolences, est entièrement exterminée; *Osd*, IV, 14.

⁽⁵⁾ ABOŪ DAOŪD, *op. cit.*, II, 133; IBN DAIBA', *op. cit.*, III, 110; cf. SOYOUṬĪ, *Mawḍū'āt*, I, 231-232.

⁽⁶⁾ ABOŪ DAOŪD et SOYOUṬĪ, *loc. cit.*

Arabes, assurait Strabon⁽¹⁾, sont marchands et courtiers, mais de fort médiocres soldats; οὐδὲ γὰρ κατὰ γῆν σφόδρα πολεμισταὶ εἰσιν, ἀλλὰ κάπηλοι μᾶλλον οἱ Ἄραβες. » Précédemment, nous avons eu l'occasion d'émettre cette conclusion⁽²⁾ et nous y voici ramené par l'étude des institutions militaires de la Mecque.

Le Prophète paraît avoir partagé cette conviction, connaissant par expérience l'organisation défectueuse des Ahābīs. Ce politique, désireux d'éviter des guerres inutiles, professait qu'il ne fallait recourir aux armes qu'avec la certitude du succès; sinon, mieux valait négocier. « Pas de faiblesse, ne parlez pas de paix, lorsque vous êtes les plus forts », voilà comment Allah objurgue les fidèles : *فلا تَهِنُوا وَتَدْعُوا إِلَى السَّلَمِ* : *وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ*⁽³⁾. Cette supériorité militaire, il croyait désormais la tenir. Préalablement, il avait travaillé à débaucher les tribus⁽⁴⁾, au sein desquelles Qorais recrutait les cadres de ses Ahābīs; les rancuniers Hozā'a d'abord, enfin les Ġifār et leurs cousins de Kināna. Ces derniers, il les essaie au siège de Haibar et y tolérera même la présence de femmes ġifārites, en qualité de vivandières et d'infirmières⁽⁵⁾. Après ces expériences⁽⁶⁾, sachant les banquiers mecquois démoralisés, abandonnés à leurs propres forces, Mahomet décidera de porter le coup de grâce à sa ville natale. Allah alors lui promettra « la plus éclatante, la moins contestable des victoires, *« إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُبِينًا* »⁽⁷⁾. Ce sera le *fath* de la Mecque, « le

(1) *Geogr.*, XVI, c. 4, n. 23.

(2) Cf. *Berceau*, I, 191, etc.

(3) *Qoran*, 47, 37; comp. 3, 133.

(4) Le Ġifārī Abou Rohm occupe deux fois la lieutenance de Médine; *Osd*, V, 197; *IBN HĪSĀM*, *Sira*, 810, 905.

(5) Cf. *IBN HĪSĀM*, *Sira*, 767-769; *Osd*, V, 405, bas.

(6) Il se fait intimé par Allah l'ordre de préparer une forte cavalerie; *Qoran*, 8, 62; cf. *Fāṭima*, 83.

(7) *Qoran*, 48, 1.

fath al-fotouh, la conquête des conquêtes». Ainsi la Tradition musulmane aime à qualifier complaisamment ce fait d'armes. Avec la fin de la république mecquoise, devenue une simple dépendance de l'état médinois, le *fath* marqua la disparition du corps mixte des *Aḥābīs*⁽¹⁾, dont le nom ne revient plus, à partir de cette date, dans les annales de la métropole qoraïsîte.

(1) Non pas des troupes nègres, lesquelles continueront à figurer dans les armées de l'Islam. Proportion considérable des nègres en Arabie; MAQDISI, *Géogr.*, 95, 18. Au Ḥiǧāz, les esclaves en majorité Abyssins; IBN AL-ATIR, *Nihāia*, I, 159. Les gardiens de la mosquée de Médine sont des «*Aḥābīs*»; SAMMOŪDĪ, *op. cit.*, I, 491.

PUNICA,

PAR J.-B. CHABOT.

(SUITE.)

XI

LES INSCRIPTIONS NÉOPUNIQUES DE GUELMA (CALAMA).

Guelma rappelle le nom et représente le site de l'antique *Calama* ⁽¹⁾. Dans cette localité et dans la nécropole voisine appelée Aïn Nechma ⁽²⁾, on a recueilli une quarantaine d'inscriptions néopuniques qui forment un groupe spécial, caractérisé par l'emploi de certaines tournures et par la forme particulière donnée à quelques signes de l'alphabet.

Les deux premières inscriptions trouvées à Guelma ont été relevées dès 1837 par le Dr Guyon ⁽³⁾. Pendant les années 1843 et 1845, le capitaine Delamare en recueillit un plus grand nombre; il en a publié d'assez bonnes reproductions, et l'examen des monuments originaux, pour la plupart transportés à Paris, en facilite l'étude. Depuis cette époque, d'autres stèles ont été mises au jour à l'occasion de fouilles faites pour établir des constructions nouvelles. Elles ont été déposées dans le jardin public de Guelma. Quelques-unes sont aussi passées aux mains de particuliers, et le monument le mieux conservé a été transporté au musée de Constantine.

(1) Cf. *C. I. L.*, VIII, p. 521. — GSELL, *Atlas arch. de l'Algérie*, feuille 17.

(2) «Henchir Aïn Nechma ou Kassar des Ouled Harrid, à 4.000 mètres N.-O. du camp de Guelma» (DELAMARE, note manuscrite).

(3) Voir ci-dessous, à la bibliographie.

Les inscriptions de Guelma ont fait l'objet de plusieurs études de la part du docteur Judas, de H. Ewald, de M. A. Levy, à une époque où le déchiffrement des textes néopuniques était encore très incertain. Quelques-unes ont été reprises par P. Schröder (1869) et en dernier lieu par M. Lidzbarski (1898). Nous allons passer en revue tous ces textes, que nous partagerons en deux séries : inscriptions votives et inscriptions funéraires.

Dans les inscriptions funéraires, à part quelques exceptions, on retrouve les formules habituelles des épitaphes néopuniques. Les inscriptions votives, au contraire, renferment une formule propre aux stèles trouvées à Guelma, et dont l'interprétation soulève des difficultés plus faciles à exposer qu'à résoudre.

Les principaux ouvrages relatifs aux inscriptions de Guelma sont les suivants. Nous les citerons par la suite à l'aide d'abréviations.

GUYON, *Quelques inscriptions de la province de Constantine*, Alger, 1838, in-fol.

AUG.-CÉL. JUDAS, *Essai sur la langue phénicienne, avec deux inscriptions puniques inédites*, Paris, 1842, in-8°.

F. DE SAULCY, *Recherches sur les inscriptions votives, phéniciennes et puniques* (*Annales de l'Institut archéologique*, nouv. série, t. II [1845], p. 68-97; pl. E-I).

F. DE SAULCY, *Recherches sur les épitaphes puniques* (*Annales de l'Inst. archéol.*, nouv. sér., t. IV [1847], p. 1-16). — *Monumenti inediti publicati dall' istituto*, t. IV, pl. 37.

A.-C. JUDAS, *Mémoire sur plusieurs inscriptions phéniciennes et particulièrement sur celles qui ont été trouvées en Numidie...* (*Journ. asiat.*, sér. IV, t. V [1845], p. 39-73).

A.-C. JUDAS, *Étude démonstrative de la langue phénicienne et de la langue libyque*, Paris, 1847, in-4°. — Cf. RÖDIGER, *Allgem. Literaturzeitung*, Halle, 1848, t. II, col. 773-796 *passim*.

A.-C. JUDAS, *Note sur quelques inscriptions puniques (dont une inédite) trouvées à Guelma* (dans la *Rev. archéol.* [1847], t. IV, p. 188-194).

H.-AL. DELAMARE, *Exploration scientifique de l'Algérie pendant les années 1840, 1841, 1842, 1843, 1844 et 1845*. *Archéologie*, Paris, 1850.

H. EWALD, *Entzifferung der neupunischen Inschriften*, Göttingen, 1852, in-12, 32 p. (Tiré des *Göttingischen gel. Anz.*, 1852, col. 172-175.)

Eug. GRELLOIS, *Études archéologiques sur Ghelma* (dans les *Mémoires de l'Académie nationale de Metz*, XXXIII^e année [1851-52], 1^{re} partie, p. 259-312).

A. - C. JUDAS. *Nouvelles études sur une série d'inscriptions numidico-puniques dont plusieurs sont inédites...*, Paris, 1857, in-4°.

A.-C. JUDAS, *Lettre à M. le prof. Cherbonneau... sur les inscriptions numidico-puniques... insérées dans les 2 premiers cahiers de l'Annuaire (Annuaire de la Société archéolog. de Constantine, t. III [1856-57], p. 1-24).*

M. A. LEVY, *Phönizische Studien. Zweites Heft* (Breslau, 1857), III : *Erklärung sämtlicher neuphönizischen Inschriften* (p. 42-109). — *Drittes Heft* (Breslau, 1864). — *Viertes Heft* (Breslau, 1870).

Ch. DE VIGNERAL, *Ruines romaines de l'Algérie (Cercle de Guelma)*. Paris, 1867, in-8°.

A. — *Inscriptions funéraires.*

1. [*Néopun.* 22.] — Trouvée par Delamare à Ain Nechma, en mars 1845. Le cartouche dans lequel est gravée l'inscription⁽¹⁾ mesure 0 m. 27 sur 0 m. 25.

Original au musée du Louvre (P. 321; A. O. 5109)⁽²⁾.

Bibliographie : DE SAULCY, *Annales de l'Inst. arch.*, 1847, p. 12-13; *Monumenti*, t. IV, tav. 37, n° 6. — JUDAS, *Étude démonstr.*, p. 102-103, et pl. 16. — DELAMARE, pl. 187, n° 2. — EWALD, *Entzifferung*,


(1) Les pierres qui ne portaient aucune ornementation (c'est le cas des stèles funéraires) ont été coupées pour faciliter le transport. Quelques-unes étaient fort grandes; ainsi, la stèle qui portait vers son milieu la présente inscription n'avait pas moins de 1 m. 10 de haut. Voir les reproductions intégrales données par Delamare, pl. 178, 185, 187.

(2) La lettre P. (*Punique*) et le numéro qui la suit sont inscrits en grands caractères rouges sur les stèles. Cette désignation répond à un classement arbitraire fait par M. Ledrain en vue d'un catalogue qui n'a pas été publié. Le numéro qui suit les lettres A. O. (*Antiquités Orientales*) est celui de l'inventaire officiel du Louvre. Il est inscrit sur les monuments en caractères minuscules et quelquefois à peine visibles.

L. 4. « 70 » סבעם paraît au moins aussi probable que שבעם, car la première lettre diffère sensiblement des deux autres ש qui sont dans la même ligne.

2. [*Néopun.* 23.] — Trouvée par Delamare à Ain Nechma, en mars 1845. Dimensions : 0 m. 29 × 0 m. 21. Au Louvre (P. 318; A. O. 5107).

Bibliographie : DE SAULCY, *Annales*, 1847, p. 15; *Monumenti*, t. IV, pl. 37, n° 10. — JUDAS, *Étude dém.*, p. 99 et pl. 17. — DELAMARE, pl. 187, n° 4. — EWALD, *Entzifferung*, p. 14. — LEVY, *Ph. Stud.*, II, p. 77.

	1	עבן ז טענע
לשדבר בן ס	2	לשדבר בן ס
לדיא עוע	3	לדיא עוע
שענת ערבם	4	שענת ערבם
ועמם	5	ועמם

La première ligne a été emportée par la cassure.

L. 2. שדבר. Lecture certaine. Levy : שרדר; Lidzbarski : שבבר.

L. 2-3. סלדיא, même orthographe dans la néop. 47; ailleurs : סעלדיא et סהלדיא. Transcrit : *Selidiv* (génit.). Voir ci-dessus la liste des n. pr. de Maktar.

3. [*Néop.* 24.] — Même origine. Dimensions : 0 m. 27 × 0 m. 29. Au Louvre (P. 322; A. O. 5110).

Bibliographie : DE SAULCY, *Annales*, p. 11-12; *Monumenti*, pl. 37, n° 5. — JUDAS, *Ét. dém.*, p. 99; pl. 18. — DELAMARE, pl. 187, n° 1. — EWALD, *Entzifferung*, p. 14. — LEVY, *Ph. St.*, II, p. 77. — SCHRÖDER, *Ph. Spr.*, p. 270; Taf. XVII, n° 8. — LIDZBARSKI, *Handb.*, p. 437; Taf. XVIII, n° 6. — G.-A. COOKE, *Text-Book of North-Semitic Inscriptions*, p. 150 (n° 58).

J'ai déjà donné plus haut (§ III) la transcription de ce texte, alors que je ne songeais pas à m'occuper des inscriptions de Guelma. Il est nécessaire de revenir sur les dernières lignes. Au lieu de :

א..... u-
 שח משיכתן בן xor *Masiktan, fili*
 כנדיעל *Chinidialis*

je crois maintenant qu'on doit lire :

א..... u-
 שחם שיפתן בן xor *toû Ieptan, fili*
 כנדיעל *Chinidialis*.

Nouvel exemple de la construction signalée ci-dessus (n° 1). Cette lecture a l'avantage de nous donner un nom libyque bien connu *יפתן*, *Ieptan*, *Ieptha* (voir les références à l'index de Maktar). La valeur פ attribuée à la deuxième lettre du nom (au lieu de כ) est justifiée par sa tête légèrement bouclée et par la différence de forme avec le כ de *כנדיעל*.

4. [*Néop.* 25.] — Trouvée par Delamare à Ain Nechma, en mars 1845. Dimensions : 0 m. 31 × 0 m. 23. Au Louvre (P. 325; A. O. 5113).

Bibliographie : DE SAULCY, *Annales*, p. 13; *Monumenti*, pl. 37, n° 7. — JUDAS, *Étud. dém.*, p. 99, pl. 19. — DELAMARE, pl. 187, n° 3. — EWALD, *Entziff.*, p. 14. — LEVY, *Ph. St.*, II, p. 77. — SCHRÖDER, *Ph. Spr.*, p. 270; Taf. XVII, n° 2.

עבן ז טענע
 ליערהן בן מענ-
 ב[ל]עח עוא שענ-
 ח ששם וד

יערתן; ailleurs (néop. 54) יערתן, nom libyque qui se retrouve peut-être dans REBOUD, 218, si l'on doit corriger $1+0\leq$ en $1+0\leq$. Rapprocher aussi le nom *Iurathan* (C. I. L., VIII, 22687), malgré la différence dans la vocalisation de la première syllabe.

מענכ[ר]ען, à la rigueur, מענכ[ל]ען. On ne peut lire, avec Levy, Schröder et Lidzbarski, מענכעל.

Le nombre des unités est exprimé par les lettres וד. Le ו est la conjonction *et*; le ד est considéré par Levy et Schröder comme ayant la valeur de 4. Il est infiniment plus probable que וד est pour ווד, avec élimination du ה, comme il arrive fréquemment dans les textes néopuniques, par exemple : בעלמן pour בעלחמן.

5. [Néop. 26.] — Trouvée par Delamare à Ain Nechma, en mars 1845. Dimensions : 0 m. 29 × 0 m. 18. Au Louvre (P. 323; A. O. 5111).

Bibliographie : DE SAULCY, *Annales*, p. 14; *Monumenti*, pl. 37, n° 9. — JUDAS, *Ét. dém.*, p. 101, pl. 20; *Nouv. étud.*, p. 15, n. — DELAMARE, pl. 187, n° 7. — EWALD, *Entziff.*, p. 14. — LEVY, *Ph. Stud.*, II, p. 78.

אבן טנ[ע] למשר	אבן טנ[ע] למשר
בן שבמ[ה] בן פ	בן שבמ[ה] בן פ
פדגעמש	פדגעמש

Le texte est gravé avec une certaine négligence et la pierre est un peu endommagée.

L. 1. משר. Ce nom n'apparaît pas ailleurs, si ce n'est, peut-être, au n° 1446 du *Corpus*, où ces trois lettres ont été considérées comme le début d'un nom incomplet.

L. 2. La dernière lettre du nom propre, en partie enlevée,

peut être ג ou ה. Le nom était donc שבמה ou שבמו. La lecture שבמו adoptée par Levy n'est pas admissible.

Entraîné par les dernières lettres de l'inscription qui, prises isolément, forment le mot עמש (= חמש « cinq »), Levy a cherché dans la l. 3 un nom de nombre; mais il est impossible de former un nom de nombre sémitique avec ce qui précède עמש. Il y a plutôt là, semble-t-il, un nom propre composé de 7 lettres : עמש . פפ. La 1^{re} lettre peut être פ ou ס; la 3^e lettre peut être ר ou ר, et la 4^e ו ou ג. Judas (*Nouv. ét.*) lisait פפיועמש.

6. [*Néop.* 27.] — Trouvée par Delamare à Ain Nechma, en mars 1845. Dimensions : 0 m. 30 × 0 m. 28. Au Louvre (P. 326; A. O. 5114).

Bibliographie : DE SAULCY, *Annales*, p. 16; *Monumenti*, pl. 37, n° 12. — JUDAS, *Ét. dém.*, p. 101, pl. 21. — DELAMARE, pl. 187, n° 6. — EWALD, *Entziff.*, p. 14-15. — LEVY, *Ph. St.*, II, p. 78.

Le texte de cette inscription est fort mal conservé, on ne distingue que les lettres suivantes :

אבן ז טענע ל	אבן ז טענע ל
חבבע אשה ימל	חבבע אשה ימל
ק . . . ש . . ה	ק . . . ש . . ה
ש [ע]	ש [ע]
[נת] שלש [ם ו] . . .	[נת] שלש [ם ו] . . .

חבבע s'est déjà trouvé plus haut (n° 1).

7. [*Néop.* 28.] — Trouvée par Delamare, à Guelma, en 1843. Dimensions : 0 m. 33 × 0 m. 25. Au Louvre (P. 324; A. O. 5112).

Bibliographie: DE SAULCY, *Annales*, p. 13-14; *Monumenti*, pl. 37, n° 8. — JUDAS, *Mém. (J. as.)*, n° 6; *Ét. dém.*, p. 98, pl. 22; et *Nouv. études*, p. 53 et suiv. — DELAMARE, pl. 185, n° 6. — EWALD, *Entziff.*, p. 15. — LEVY, *Ph. St.*, II, p. 78-79. — SCHRÖDER, *Ph. Spr.*, p. 270; Taf. XVII, n° 5. — LIDZBARSKI, *Handbuch*, p. 437; Taf. XVIII, 5.

עבן טענא לבעלי- 2/09/אנסטנס
 עתן בן בעשא טנ- 1/אנסטנסטנס
 ע לא תיעלתיו 2/אנסטנסטנס
 תמכעשמנלחם 1/אנסטנסטנס

L'inscription est fort bien gravée. La seule lettre douteuse est la 4^e de la dernière ligne, qui est probablement un פ, mais qu'on pourrait à la rigueur prendre pour un כ.

L. 2. בעשא; aussi dans la néop. 56. Ce nom pourrait répondre au latin *Bassus*; mais c'est peut-être un nom numide.

L. 3. On ne sait si le ו final appartient au n. pr. précédent. Ce dernier a été lu jusqu'ici תיעלתיו. Il paraît formé de deux éléments: תיעל, qui entre dans la composition de תיעלאמר (ci-dessus, § IV, E, n° 7) et תיא (ou תיאו). Pour la suite, Levy, suivi par Schröder et Lidzbarski, a lu עשמנלחם; mais il est impossible de lire בן. Au lieu du ב le texte porte un פ (ou כ). Cette ligne contient probablement une formule dont nous ignorons le sens.

8. [*Néop. 29.*] — Trouvée par Delamare, en mars 1845, à Ain Nechma. Dimensions: 0 m. 21 × 0 m. 24. Au Louvre (P. 319; A. O. 5108).

Bibliographie: DE SAULCY, *Annales*, p. 15; *Monumenti*, pl. 37, n° 11. — JUDAS, *Ét. dém.*, p. 102, 104, pl. 23. — DELAMARE, pl. 187, n° 5. — EWALD, *Entzifferung*, p. 15. — LEVY, *Ph. St.*, II, p. 79.

אנא	עבן ז טנא
אנא	להיצפחר
אנא	דנשרעברסימ
אנא	רעו

Ce texte est difficile à interpréter. Levy a lu (l. 2-4) :

להישן חו
ענצדעבר בן ימ
רעו

Mais le texte est complet. Notre transcription des lignes 3 et 4 paraît certaine. Le doute porte sur la seconde ligne qui contient le nom propre, introduit par le ל initial. Le mot בן « fils », qui indiquerait la coupe, fait défaut. La 1^{re} lettre du nom est ה ou peut-être ח, la 4^e פ ou כ. La ligne entière est donc à lire להיצפחר. Nous ne connaissons aucun nom qui se rapproche de cette combinaison.

Des lignes 3-4 on pourrait bien tirer quelque nom propre connu, comme שרעבר, ou דעבר (*Dabar*), et מרעו (*Marau*); mais alors on ne sait que faire des lettres intermédiaires.

9. [*Néop.* 32.] — Trouvée à Guelma, par Grellois, en 1846. Dimensions: haut. 0 m. 29, larg. 0 m. 16. J'ignore ce qu'est devenu l'original; le Cabinet du *Corpus* en possède un moulage; il reproduit seulement la partie inscrite. Judas nous apprend que la stèle était divisée en deux compartiments latéraux, destinée par conséquent à recevoir deux épitaphes. L'inscription occupe le compartiment de droite; celui de gauche est vide.

Bibliographie : *Annuaire de la Société archéologique de Constantine*, t. II [1854-55], pl. VI. — JUDAS, *Ét. dém.*, p. 152-153, pl. 26; *Nouv.*

études, p. 53. — EWALD, *Entzifferung*, p. 15, — LEVY, *Ph. St.*, II, p. 63-65. — SCHRÖDER, *Ph. Spr.*, p. 270; Taf. XVII, n° 12.

א / 220 א	געי יל מ-	<i>Gaius Iul(ius) Ma-</i>
אמא'נ	נולא טנ-	<i>nul(i)us. Po-</i>
א'נס	ע לא עבן	<i>suit ei lapidem</i>
א'נס	נעסעיא	<i>..... eius (?)</i>
א'נננ	ברכה בה	<i>Berict, filia</i>
א'נא	רגעטא	<i>Rogati.</i>

La seule difficulté de cette inscription réside dans la l. 4. Le mot est écrit נעסעיא, avec un ס plutôt qu'un ש. Schröder traduit «den angelobten Stein» (א'בן נעשעיא)⁽¹⁾. Mais la vocalisation *nasi*... est exclue par la présence du second ע qui demande qu'on lise *nasa*... Je suppose que ce mot exprime une relation de parenté ou autre (vidua? concubina? heres?) entre Berict et le défunt, le א final étant considéré comme le suffixe de la 3° pers. masc. sing. Il est vrai que le mot serait dans ce cas mieux placé après ברכה⁽²⁾. Cf. cependant ci-après, n° 11.

10. — Stèle conservée dans le jardin public de Guelma. Hauteur de l'inscription, 0 m. 29, largeur, 0 m. 23.

Bibliographie : *Rép. d'épigr. sem.*, n° 779. — J.-B. CHABOT, *Sur deux*

⁽¹⁾ Peut-être l'auteur a-t-il été influencé dans cette interprétation par le texte (cité par JUDAS, *Nouv. ét.*, p. 17, n. 2) d'une épithaphe latine portant : *J. Fronto... patri..... domum promissam instituit.....*

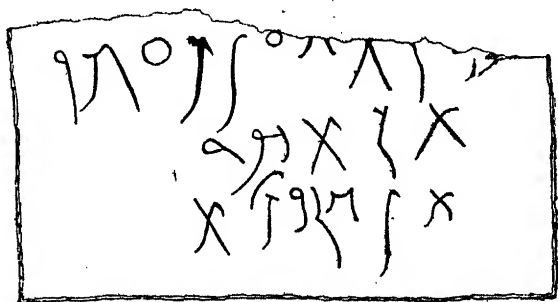
⁽²⁾ Il ne serait pas absolument impossible de traduire : *C. I. Manulius. Positus est ei lapis. Posuit eum Berikt, filia Rogati*. Mais cette tournure s'éloigne beaucoup des formules habituelles.

serait le même mot à l'état absolu. Pourtant le pléonasme contenu dans l'expression בנא חים « filii eius, fratres » ne paraît pas naturel. Mais ne pourrait-on, faute de mieux, conjecturer que ce mot joue là le rôle d'adverbe : « fraternellement » c'est-à-dire d'un commun accord, ou à frais communs?

12. — Stèle conservée dans le jardin public de Guelma. Dimensions de l'inscription : 0 m. 27 × 0 m. 25. Le texte est mal conservé. Inédite.

אנן ו טנא למלכה	אנן ו טנא למלכה
ה. סדא טנא	ה. סדא טנא
לא עבד שמן [בן]	לא עבד שמן [בן]
עביע.	עביע.

13. — Stèle funéraire de 1 m. 18 de haut sur 0 m. 38 de large. Estampée en 1888, par M. J. Letaille, à Guelma, dans



la maison du Dr Nouffert. L'inscription mesure 0 m. 30 de large sur 0 m. 15 de haut. La partie supérieure est effritée. Inédite.

Les vestiges de lettres qui subsistent permettent de restituer la 1^{re} ligne mutilée. Le tout est à transcrire ainsi :

ועוא שענה עשר-	<i>Et vixit annos vigin-</i>
ם ואחר	<i>ti et unum.</i>
מנצבת לא	<i>Cippus ei.</i>

Une ou deux lignes, contenant les noms du défunt, ont disparu, au commencement. — Le mot מנצבת « stèle, monument funéraire » s'est déjà rencontré; mais jamais à la fin des inscriptions comme ici.

Noter la forme des lettres ה et ז.

14. — Stèle funéraire estampée en 1888, par M. J. Letaille, dans le jardin du docteur Nouffert. L'inscription mesure 0 m. 33 sur 0 m. 28. Elle comprenait six lignes d'écriture, aujourd'hui en grande partie effacée. Nous croyons discerner ce qui suit :

אבן ז טנא לבעל	אבן ז טנא לבעל
שלך [בן].....	שלך [בן].....
טנא...על..	טנא...על..
בת בעליתן אפ	בת בעליתן אפ
עלחעל.....	עלחעל.....
מ.....	מ.....

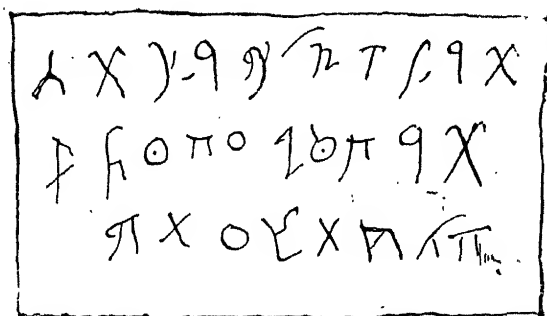
L. 4-5. Faudrait-il restituer פעל העלית ? Cf. *Rép. d'épigr. sémi.*, 240, 500.

15. — Stèle funéraire estampée en 1888, par M. J. Letaille, dans la maison du docteur Nouffert, à Guelma. L'inscrip-

tion mesure 0 m. 35 sur 0 m. 27. Elle est fort mal conservée. On ne distingue plus que ce qui suit :

.. א	ט	א	א	ג	למ [נר]	טנא אבן
ג	ג	ג	ג	ג	בן יחננדא [ט]	בן יחננדא
■	■	■	■	■	אלא א . . . הימ.	אלא א . . . הימ.
■	■	■	■	■	שעפנ	שעפנ
■	■	■	■	■	משיש	משיש

16. — Nous plaçons ici une inscription dont nous n'avons pu retrouver les traces. Elle a été signalée en ces termes par Ch. de Vigneral ⁽¹⁾ : «Ain Nechma. Inscription très nette, dans un petit encadrement ménagé sur une longue pierre brute, utilisée pour un tombeau romain où j'ai trouvé l'inscription de Julia Pupa et de J. Fortunatus ⁽²⁾.» Voici la copie de Vigneral :



A la première ligne, où devait se trouver le nom du défunt,

⁽¹⁾ *Ruines romaines de l'Algérie (Cercle de Guelma)*, Paris, 1867, p. 92.

⁽²⁾ Cette inscription figure au *C. I. L.*, VIII, n° 5434.

il y a sans doute אבן au début, mais la suite nous paraît indéchiffrable. Les lignes 2 et 3 sont à lire :

ארש ערע שענה 'Aris. Vixit annos
שלשם ועמש triginta quinque.

17 [*Néop.* 80.] — Delamare a donné pl. 185, n° 8, l'image d'une pierre portant dix caractères disposés sur deux lignes.

Ce petit monument paraît identique à celui qui a été édité par Grellois, *Études archéol. sur Ghelma*, pl. IX, parmi des stèles libyques. Voici les deux reproductions :



La copie de Grellois (A) montre que l'inscription débutait par le mot עבן, et qu'elle comprenait trois lignes, très frustes et sans doute mutilées à gauche. Peut-être doit-on lire le nom propre שפט, au commencement de la ligne 3.

B. — *Inscriptions votives.*

18. [*Néop.* 15.] — Stèle en marbre. Dans une niche, un personnage tenant d'une main une grappe (?) et de l'autre un objet indistinct. Trouvée par Delamare à Guelma, en 1843.

L'inscription mesure 0 m. 21 sur 0 m. 16. Original au Louvre (P. 312; A. O. 5290).

Bibliographie : JUDAS, *Étude dém.*, 74, et pl. 10; *Note, Rev. arch.*, IV, p. 191. — DELAMARE, pl. 178, n° 18. — EWALD, *Entzifferung*, p. 26. — LEVY, *Phön. Stud.*, II, p. 57.

■ 9999999999999999	[ע] לעדן בעלמן זוב
■ 9999999999999999	[ה] במלך הזרם הש
■ 9999999999999999	[א] לקי טטיל שעמ
■ 9999999999999999	[א] אה קאל

Cette lecture, contrôlée sur l'original, diffère sensiblement des interprétations proposées jusqu'ici.

L. 1. זוב, au lieu de שעב (LIDZB., *Handb.*, s. v.). Le ז, de même que dans הזרם, se distingue du ש qu'on lit dans הש et שעמ. Le ו est fort reconnaissable, bien que la pierre soit endommagée, et on aperçoit la trace du ע final.

L. 2. הזרם, au lieu de השרא (*ibid.*). Dans cette inscription le ט et le א ont la même ampleur. Après הש, il y aurait place pour deux ou trois lettres, mais il ne semble pas qu'on y ait jamais gravé plus d'un signe.

L. 3. לקי טטיל au lieu de קיטבעל (*ibid.*). Dans לקי, le ל est faiblement marqué. — טטיל est sûr. On aimerait à trouver à la suite de *Lucius*, un nom romain, par exemple : טטי = *Titius* ou *Tatius*; mais le ל ne semble pas se rattacher à la formule suivante. Remarquer toutefois que cette formule est introduite partout ailleurs, dans les inscriptions de Guelma, par la conjonction ו. Le graveur aurait-il mis ici un ל à la place d'un ו ? — [א] שעמ; il reste à peine trace de la dernière lettre.

L. 4. קאל. On trouve rarement ce mot sans suffixe, et on croit voir les traces d'une lettre après le ל.

Dédicace à Ba'al-Hammon, faite par *Milkaton*, fils de *Ba'al-yaton*.

A la ligne 1, *ועבא* est au moins aussi probable que *שעבא*; mais dans *אשרם* (non *אשרא*) et dans *היש*, le *ש* paraît certain.

Le nom du dédicant avait été lu jusqu'ici *מילכעטן*. — *מילכעטן* revient ci-après, n° 26 (néop. 75); *מלכתן*, *C. I. S.*, I, 144; au génitif *Milchatonis*, *Milcatonis*, *C. I. L.*, VIII, 68, 10525.

20. [*Néop.* 19.] — Partie inférieure d'une stèle en marbre. On aperçoit les pieds du dédicant entre deux colonnes. Trouvée par Delamare à Guelma, en avril 1843. Dimensions, 0 m. 28 sur 0 m. 12. Original au Louvre (P. 308; A. O. 5288).

Bibliographie : JUDAS, *Mém. (J. as.)*, n° 2. — DE SAULCY, *Annales*, 1845, p. 91-94 et pl. I. — JUDAS, *Ét. dém.*, p. 56, et pl. 13⁽¹⁾. — DELAMARE, pl. 185, n° 4. — EWALD, *Entziff.*, p. 27. — LEVY, *Ph. St.*, II, p. 59. — SCHRÖDER, *Ph. Spr.*, p. 226, et tab. XV, n° 3. — LIDZBARSKI, *Handbuch*, p. 438; Taf. XVI, 7.

לארן בעלחמן זבח
רומענא במלך אורם ה
אש ושעמא אח קולא

Dédicace faite à Ba'al-Hammon par *Romanus* (sans généalogie).

Le nom du dédicant est bien *רומענא*.

Dans cette inscription, la première lettre de *זבח* et la deuxième de *אורם* diffèrent un peu du *ש* qui est dans *שעמא*, mais n'ont pas franchement l'aspect du *ו*. Le *ח* est partout de la taille du *א*, mais s'en distingue facilement.

(1) Douzième numidique dans la planche, onzième dans le texte.

21. [*Néop.* 20.] — Fragment d'une stèle en marbre. Femme tenant une grappe de raisin. Trouvée par Delamare à Guelma, en avril 1844. Dimensions : 0 m. 22 sur 0 m. 10. Au Louvre (P. 313; A. O. 5291).

Bibliographie : JUDAS, *Ét. dém.*, p. 74, et pl. 14; *Note, Rev. arch.*, IV, p. 189. — DELAMARE, pl. 178, n° 9. — EWALD, *Entziff.*, p. 27. — LEVY, *Ph. St.*, II, p. 59.

לערן בעלמן שב-
א עבדכ[?] שר במלך
השר[ם] שת[ן] שע-
[בע קלא]

Dédicace faite à Ba'al-Hammon par 'Abdkašar.

ערבכר s'est déjà trouvé ci-dessus; n° 10. Entre le כ et le ש, on voit un petit signe qu'on pourrait prendre pour un י. On aurait ainsi la forme עבדכישר, à rapprocher de מתכישר (C. I. S., I, 3261). Mais il se peut que ce soit un simple accident de la pierre.

Dans cette inscription, il est impossible de dire si les mots שבת, השרם, שת sont écrits avec un ש ou avec un שבא.

22. [*Néop.* 21.] — Bas d'une stèle. On aperçoit les pieds du dédicant et une palme (?). Trouvée à Guelma, en 1846, par le docteur Eugène Grellois. Dimensions : 0 m. 15 sur 0 m. 10. Original au Cabinet du *Corpus*.

Bibliographie : JUDAS, *Ét. dém.*, p. 60, et pl. 15; *Note, Rev. arch.*, IV, p. 191; *Nouv. études*, p. 33-35. — DELAMARE, pl. 185, n° 9. — JUDAS, *Annuaire de la Soc. arch. de Constantine*, I, V [1860-1861],

Bibliographie : JUDAS, *Annuaire de la Soc. arch. de Constantine*, t. II, 1854-1855, pl. V; *Nouv. ét.*, p. 32, n.; *Annuaire*, 1860-1861 (t. V), p. 32, n. 1; pl. 10, n° xx. — LEVY, *Ph. St.*, II, p. 107; III, p. 76. — DOUBLET et GAUCKLER, *Musée de Constantine*, p. 81-82, et pl. III, n° 1.

לעדן בעלמן זאב במלך
 אורם אזה שעדברעת בן [יה]
 אהש ושעמא את קולא

26. [*Néop.* 75.] — Trouvée à Guelma par M. Puel, en 1843. Dimensions : 0 m. 27 sur 0 m. 21. — Original au Cabinet du *Corpus*.

Bibliographie : JUDAS, *Nouv. ét.*, p. 14, 28, et pl. 2. — DELAMARE, pl. 185, n° 7. — LEVY, *Ph. St.*, II, p. 105. — SCHRÖDER, *Ph. Spr.*, p. 265 (tab. XVI, n° 8). — LIOZBARSKI, *Handb.*, p. 438; Taf. XVIII, 3.

לעדן בעלמן שע-
 בא ערסתן בן מיל-
 כעתן במלך השרם
 אהש ושעמא את קולא

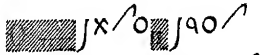

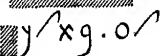
Vœu fait à Ba'al-Hammon par *Aristan, fils de Milcaton*.

ארסתן, ou peut-être ארצתן, mais non ערשתן. — השרם ou הורם. — אהש ou אהו.

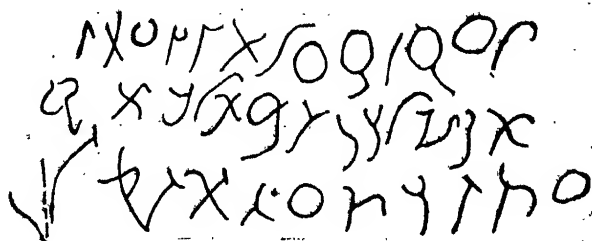
27. [*Néop.* 77.] — Stèle représentant un personnage en tunique, flanqué de deux colonnes cannelées; dans ses mains levées il tient un fruit (?) et un gâteau rond. Trouvée à Guelma, par le docteur Eug. Grellois, en 1845. Le monument mesure 0 m. 40 de hauteur sur 0 m. 17 de large; l'inscription, 0 m. 13 sur 0 m. 08. Original donné au Cabinet du *Corpus* par le docteur Judas.

Bibliographie : DELAMARE, pl. 190, n° 12. — E. GRELLOIS, *Études arch. sur Ghelma*, pl. VII. — JUDAS, *Nouv. ét.*, pl. 3, n° 2. — LEVY, *Ph. St.*, II, p. 106. — PAPIER, *Lettres sur Hipponne* (Bône, 1887), pl. XLI, fig. 45. — *Bulletin archéol. du Comité*, 1889, p. 262 (Ph. BERGER). — *Instructions pour la Recherche des antiquités dans le Nord de l'Afrique* (Paris, 1890), p. 75. — Cf. aussi GSELL, *Atlas archéol. de l'Algérie*, feuille 9, p. 5, col. 2.

Le texte, légèrement gravé, est à peine lisible. Je crois discernar ce qui suit :

	לעדן [ב] עלמן.....
גפסן 	ל..... שעבא
גאגאן 	לע. במלך [א] שרם הא
ח 2	יש

28. [*Néop.* 84.] — Inscription connue seulement par une copie conservée dans un manuscrit ayant appartenu à Quatremère, maintenant à la bibliothèque de Munich (*Cod. pun.* 1, fol. 26^b)⁽¹⁾. Elle y est accompagnée de cette mention : « Inscription de Qalma, rapportée par le Dr. Bernard. » Nous reproduisons ici la copie.



(1) J'ai parlé plus haut (§ III) de ce manuscrit. Depuis lors, j'ai eu entre les mains une copie des inscriptions, que je dois à l'obligeance du R. P. Zapletal, professeur à l'Université de Fribourg (Suisse).

לעדן בעלמן נע.
 א.. לבס במלך א[ש]ר[ם]
 עסת ושעם[א] את קולא

Peut-être faut-il lire, l. 1-2 : נעשא פילכס : *posuit Felix* (?).

29. [*Néop.* 82.] — Fragment de stèle en marbre. A gauche du personnage mutilé, un autel. Trouvé par Delamare, à Guelma, en 1843. Monument tronqué par en haut; il mesure 0 m. 16 de haut sur 0 m. 26 de large. Original au Louvre (P. 314; A. O. 5292).

Bibliographie : DELAMARE, pl. 178, n° 21⁽¹⁾. — Cf. JUDAS, *Nouv. ét.*, p. 31, n. 1.

Le texte de l'inscription, qui occupait trois lignes et demie, est très effacé. On distingue seulement quelques lettres isolées. A la dernière ligne on lit אש, peut-être le début de אש[רם] (?).

30. [*Néop.* 83.] — Partie supérieure d'une stèle votive très ornée, trouvée par Delamare, à Guelma, en avril 1844. Le fragment mesurait 0 m. 28 de haut sur 0 m. 32 de large. Ce monument est reproduit par Delamare (pl. 178, n° 23) à une échelle si réduite, que l'inscription est à peine indiquée. Le dessin original existe dans la collection de la Sorbonne (MS. 279, fol. 158)⁽²⁾. L'inscription a été cataloguée par

⁽¹⁾ C'est à tort que P. Schröden, *Die Phön. Sprache*, p. 70, la regarde comme inédite. Au reste, cet auteur ne cite aucune des six inscriptions contenues dans la pl. 178 de Delamare; ce qui donne à penser qu'il n'a pas recouru directement à cet ouvrage et s'y réfère de seconde main.

⁽²⁾ La bibliothèque de la Sorbonne possède, sous la cote MS. 273-280, une grande partie des dessins exécutés par Delamare, qui avaient été collectionnés par Léon Renier. Cf. R. CAGNAT, *Bulletin épigraphique*, VI, 1886, p. 232-243. — Le Cabinet du *Corpus* conserve la plupart des aquarelles qui reproduisent les inscriptions sémitiques.

largeur : 0 m. 23. La stèle est brisée en haut. Ce qui reste représente la moitié inférieure d'un personnage vêtu de la tunique plissée. L'inscription est complète. Les trois dernières lignes sont séparées en deux parties par les jambes du personnage. — Texte inédit.

	90	לעדן
	90	בעלמן
	90	זבא ט-
	90	יטא פ-
	90	לעזי א. בענ-
90	90	א במלך אשרם אש-
90	90	א [ח] ושמא קלא

Dédicace à Ba'al-Hammon faite par *Titus Flavius . . banus*.

L. 3. שבא plutôt que זבא.

L. 4. La seconde lettre du cognomen est douteuse; elle paraît être un י. Le א précédent, séparé du י par un espace, paraît appartenir à ce mot et ne doit pas être rattaché à פלעזי; j'ai vainement tenté la restitution [*Ur*]banus.

33. — Fragment triangulaire d'une inscription votive, conservé dans le jardin public de Guelma. Il mesure, dans ses plus grandes dimensions, en hauteur, 0 m. 11; en largeur, 0 m. 16. — Inédit.

Il ne reste que la fin de l'inscription, à lire et à transcrire ainsi :

...
א	במלך אור]ם א-
א	ש]שמע קלא

modèle. Elles comprennent : 1° la mention de la divinité : לערן בעלמן, *Domino Baʿali Hammoni*, ordinairement placée au début; 2° le nom du dédicant; 3° une formule exprimant l'action du dédicant; 4° une formule eulogique שמע קלא, *audivit vocem eius*.

Cette dernière, dans les inscriptions de Carthage et de Constantine, est généralement introduite par la conjonction כ, *quia*; ici au contraire elle est précédée de la conjonction ו, *et*. La différence entre les deux constructions ne peut être qu'une nuance. Dans le premier cas le sens strict serait : « Un tel a offert cet ex-voto . . . parce qu'il a été exaucé »; dans le second : « Un tel a promis (ou « placé ») cet ex-voto . . . et il a été exaucé ».

Mais la caractéristique des inscriptions de Guelma se trouve dans la formule dédicatoire. Tandis qu'à Carthage et à Constantine l'acte du dédicant est simplement exprimé par les mots אש נדר, *quod vovit*, ou נדר אש נדר, *votum quod vovit*, ici nous trouvons une formule dont la teneur fondamentale est :

(ou שבע) זבח במלך אזורם אש

Pour en bien saisir le sens il faut d'abord fixer la lecture matérielle; car, à l'exception du mot במלך, chacun des trois autres présente des variantes dont voici le relevé :

שעבאח ; שעבא, זעבא, זובא ; שבא, זבא, זאב, זכ ; שבח, זבח.

השרם, אשרם, הורם, אזורם.

השת, שת, אהש, עסת, אשת, אות, האיש, היש, איש, עש, אש.

Nous sommes dans le plus grand embarras pour déterminer la vraie lecture du premier mot.

שעבאח est la forme la plus complète; les voyelles y sont exprimées : *šaboh*. Nous voyons que le radical se compose de trois

consonnes dont la dernière est une gutturale. זאב est pour זאבה, et שבא pour שבה. De même זאב, זובה, זעבא ne sont que les variantes orthographiques d'une même forme. L'échange des consonnes gutturales est un fait constant dans l'écriture néo-punique. D'autre part, il est difficile dans cette écriture, et même à peu près impossible dans les inscriptions de Guelma, de distinguer les lettres ז et ש, dont l'aspect est presque identique. Nous avons donc le choix pour les premières lettres entre זב et שב. La troisième dépendra de ce choix; si la première radicale est un ז, nous adopterons pour thème radical זבה; si la première est un ש, nous adopterons שבע. L'un et l'autre mot donne un sens satisfaisant. זבה signifie proprement «sacrifier» et שבע, «jurer, s'engager par serment». En hébreu, l'un et l'autre verbe exige le ל devant le nom de celui à qui on offre un sacrifice, ou à qui on fait serment; ce qui est également le cas dans nos inscriptions : זבה לאדן בעלמן ou שבע לאדן. Les considérations grammaticales sont donc aussi insuffisantes que la paléographie pour nous guider ici. Les deux lectures demeurent matériellement aussi probables l'une que l'autre. J'incline pourtant à regarder זבה comme la vraie leçon. Outre qu'il existe déjà en phénicien et en punique des exemples de la transformation du ז en ס et en ש, la forme זבה se lit, sans doute possible, dans une inscription votive de Dougga⁽¹⁾.

On peut tirer un autre argument en faveur de la lecture זבה de l'inscription de Constantine, *Costa* 103. Cette stèle, publiée par Ph. Berger⁽²⁾, est aujourd'hui au Louvre (*A. O.* 5250). Comme la plupart des stèles de même origine, elle porte dans le fronton triangulaire le disque surmonté du croissant, et au-dessous de l'inscription, la main, le symbole divin et le caducée orné de bandelettes. Le texte est en caractères

⁽¹⁾ Cf. J.-B. CHABOT, *Les inscriptions de Dougga* (*Comptes rendus de l'Acad. des Inscri.*, 1916, p. 124).

⁽²⁾ Cf. *Rép. d'épigr. sémit.*, n° 332.

néopuniques très nettement gravés. Les mots sont légèrement séparés. On lit :

օִּגְּאִי־חַמֹּן־וְתַנִּי־בַּאֲלִי
 ִּגְּאִי־חַמֹּן־וְתַנִּי־בַּאֲלִי
 ִּגְּאִי־חַמֹּן־וְתַנִּי־בַּאֲלִי
 ִּגְּאִי־חַמֹּן־וְתַנִּי־בַּאֲלִי

לאדן לבעלחמן ולחנה פענא בעל
 נדר אש נדר ארש המישטר
 בן כנה זבח שמע קלא
 ברכא

*Au seigneur Ba'al-Hammon et à Tanit face de Ba'al;
 vœu qu'a voué 'Ariš, le M.
 fils de Chinito. Il a offert : il a entendu sa voix,
 il l'a béni.*

Le mot המישטר est un nom de fonction ou de métier précédé de l'article. Nous en ignorons le sens.

כנה est probablement un nom numide; transcription latine CHINITVS (C. I. L., VIII, 4807); comp. כנה (C. I. S., I, 3145).

La formule finale n'est introduite par aucune conjonction. Il ne semble pas possible d'hésiter sur le sens. זבח, très distinctement écrit avec un ז, et séparé du mot précédent par un large espace, exprime l'acte du dédicant; la suite exprime l'action de la divinité. On pourrait dire que זבח signifie «il a offert un sacrifice», selon le sens primitif du mot⁽¹⁾. Mais on

⁽¹⁾ Ph. Berger traduit simplement «sacrifice»; on ne s'explique pas le rôle de ce substantif dans la construction grammaticale de la phrase. Lidzbarski a

remarquera que זבח est remplacé par נאשא dans une locution analogue : *posuit: et audivit vocem eius*, qui termine l'inscription néop. 21 (ci-dessus, n° 22).

Puisque זבח joue dans cette locution le même rôle que נדר ou נשא, il semble qu'on doive le regarder comme synonyme de ces verbes, ou tout au moins lui donner un sens très voisin, marquant l'accomplissement d'un vœu par l'offrande de la stèle sur laquelle est gravée l'inscription.

Au reste, déjà en hébreu le mot זבח avait reçu des acceptions métaphoriques dérivées du sens primitif. Il se dit, dans son sens strict, du prêtre qui immole la victime, et aussi, dans un sens moins rigoureux, de celui qui fournit la victime à ses frais. L'expression זבח תודה, *sacrificium laudis*, marque proprement un sacrifice d'action de grâces, mais aussi, souvent dans les Psaumes (L, 14; cvi, 17, etc.), des actions de grâces offertes au Seigneur à l'imitation d'un sacrifice. Une dérivation de sens analogue en phénicien n'a pas lieu de surprendre.

On peut donc admettre que ז(בח) soit devenu ש(בח) en néopunique, dans les cas où cette dernière lecture paraît s'imposer paléographiquement.

Cette remarque sur la confusion possible entre les lettres ש et ז en néopunique s'applique non seulement au mot en discussion, mais aussi à la formule initiale des textes funéraires (אבן ז מנא). Je me suis demandé si, au lieu de cette lecture, généralement adoptée, il ne faudrait pas lire parfois אבן ש מנא, c'est-à-dire *lapis qui positus est*, au lieu de *lapis iste positus est*, le ש étant mis pour אש, pronom relatif. On a vu plus haut (§ X) que deux inscriptions de Bou-Atfan débutent précisément par אבן אש מנא, sans doute possible sur la valeur des lettres et sur la coupe des mots. Toutefois, je n'ose affirmer que cette hypothèse soit la meilleure.

proposé de remédier à cet inconvénient en lisant אֶזְבַּח; mais la coupe des mots, nettement marquée sur la pierre, s'oppose à cette interprétation,

Dans un cas comme dans l'autre, la substitution du ψ au γ peut s'expliquer autrement que par la simple confusion de deux signes semblables. Le changement a pu être amené par l'équivalence du son attribué à ces lettres dans la prononciation de basse époque. Nous en avons un indice dans l'inscription bilingue (*C. I. L.*, VIII, 5220) où le libyque *Zaktut* est transcrit en latin *Sactut*⁽¹⁾.

La même difficulté de lecture se présente pour le mot אורם ou אשרם; pour la même raison que plus haut, nous croyons que la forme correcte est אורם. Et ici encore nous pouvons invoquer le texte d'une inscription punique d'Hadrumète, citée plus loin. La forme הורם ou השרם est une simple variante orthographique, par la substitution de ה à א.

Si le sens de *votum*, c'est-à-dire objet voué, ex-voto, est indiqué par le contexte, l'étymologie de אורם demeure obscure. La première lettre fait partie du radical et ne peut être prise pour l'article. Le ם final indique une forme du pluriel, qui ne s'explique pas, puisque le mot désigne un objet unique, la stèle votive. On ne peut guère songer à lui attribuer une origine berbère, car il se rencontre dans l'inscription d'Ešmunazar, en un passage pour lequel aucune explication satisfaisante n'a encore été proposée. Ce dernier fait rend également peu probable que le ם doive être considéré comme une amplification superflue, que nous avons constatée dans le mot אשתם, mais en néopunique seulement.

Que le sens du mot soit assez voisin de celui de נדר, et désigne l'objet matériel du vœu, cela ressort des inscriptions où ce mot forme le complément des verbes זכה ou נשא. Dans une inscription d'Hadrumète⁽²⁾ il est joint au verbe נדר, et

(1) Des cas analogues se rencontrent dans la prononciation de nos langues modernes, et même dans l'orthographe (*hazard*, *hasard*, etc.).

(2) Euting, *Punische Steine*, Anhang, tab. 6, n° 9. — Lidzbarski, *Handbuch*, p. 432 (tab. XV, 2).

l'expression נדער אש גדר אורם אש נדר paraît ici synonyme de נדר אש גדר. A l'appui de cette opinion on peut encore invoquer la phrase finale de la néopunique 11. Cette courte inscription est ainsi libellée⁽¹⁾ :

נדער אש נדרר חנא בן מתנבעל

שיפּש פּנע אשרם האש

Les mots פנע אשרם האש, nettement séparés de ce qui précède par un blanc intentionnel, paraissent répondre à la 3^e ligne de notre n° 38 : ופנ את נדערם. La leçon פנ, au lieu de פנע, est de même nature que זב au lieu de זבה. Par là même, nous voyons que le sens de ce verbe doit être très voisin de celui de נדר, et nous le traduirions volontiers par *solvit*.

Quant au mot אש, sous ses différentes formes, et toujours avec la confusion possible des lettres ש et ז, on ne peut guère le considérer autrement que comme le pronom démonstratif : ז et אז en phénicien, זאת dans l'inscription de Mesa, זה dans celle de Siloé.

Reste le mot במלך. L'hypothèse qui voudrait faire de אורם le complément de ce mot est exclue par ce que nous avons dit plus haut : אורם est le complément direct du verbe. L'expression במלך doit donc être considérée comme une proposition incidente ayant un sens par elle-même. Quel est ce sens? Nous sommes réduits à des conjectures. Avec le verbe שבע, on pourrait traduire littéralement « a juré . . . par le roi », mais l'expression במלך se trouve aussi avec le verbe נשא « a placé » (n°s 22, 24). Il n'est pas croyable que l'auteur de la dédicace ait voulu dire qu'il accomplit son vœu « au nom du roi ». D'autre part, il serait assez naturel de trouver là une circonstance de lieu⁽²⁾; mais le mot מלך, auquel nous ne connaissons d'autre

⁽¹⁾ Geseuius, *Monumenta*, tab. 21, numidica 5^a.

⁽²⁾ C'était l'opinion du D^r Judas qui, lisant les lettres מלך de gauche à droite (CLM), y trouvait le nom de Calama,

sens que celui de «roi, prince»⁽¹⁾, ne se prête guère à une semblable interprétation, à moins qu'on ne veuille en faire le nom propre⁽²⁾ de l'édifice ou de l'enceinte sacrée dans lesquels auraient été érigées les stèles. L'hypothèse n'est pas pleinement satisfaisante. Peut-être aimera-t-on mieux admettre que nous sommes en présence d'une formule répondant pour le sens à la formule si fréquente dans les dédicaces latines «pro salute imperatoris» במלך signifierait «pro rege». Mais ici encore on pourra objecter que la préposition על conviendrait mieux que ב pour exprimer ce sens; et si cette idée a fait partie des conceptions puniques, comment se fait-il qu'on ne la trouve nulle part ailleurs que dans les inscriptions de Guelma?

En dehors des inscriptions votives que nous venons de citer, on en a trouvé quelques autres dont la rédaction est un peu différente. Les voici :

36. [*Néop.* 33.] — Fragment d'une stèle en pierre trouvée en avril 1844 à Guelma, par Delamare. Dimensions : 0 m. 20 × 0 m. 09. La partie inférieure est brisée. Original au Louvre (P. 315; A. O. 5293).

Bibliographie : JUDAS, *Ét. dém.*, p. 155, et pl. 26 bis. — DELAMARE, pl. 178, n° 10. — JUDAS, *Rev. arch.*, 1858, I, p. 133. — EWALD, *Entziff.*, p. 28. — LEVY, *Ph. St.*, II, p. 65. — SCHRÖDER, *Die Phön. Spr.*, p. 266.

לבעל בעלמן פעל אקלמס בן אר
 סגסגסגסגסגסג אקלמס בן אר
 אקלמס בן אר אקלמס בן אר

(1) A la rigueur, on pourrait admettre celui de «conseil».

(2) D'origine numide (?).

L. 1. לבעל, au lieu de לארך. — פּעל *fecit*, au lieu de זבח ou נשא. Le lapicide semble avoir voulu faire un trait d'esprit en rapprochant פּעל et בעל dans cette ligne.

L. 2. Le nom propre אקלמט n'est probablement pas sémitique. — אר est peut-être à compléter en ארש.

L. 3. Le ל, troisième et seul signe visible de cette ligne emportée par la cassure, pourrait appartenir à la formule במלך.

37. — Stèle conservée dans le jardin public de Guelma. Le haut est brisé. L'inscription, mal conservée, mesure 0 m. 08 de haut sur 0 m. 18 de large. Elle est mutilée. Au-dessus, on voit les restes d'une image de femme tenant à la main une couronne. — Texte inédit.

נָאֵד בֶּן קִיטָאן
לֵא[ד] בַּעֲלָאֵמֶן חֲנִי.
..... ע

L. 1. נאד, ou זאד, ou שאד. — L. 2. אדן pour אן.

38. — Inscription trouvée à Guelma, et connue par un estampage du Dr J. Reboud, adressé à E. Renan en 1873. Il porte cette mention : « Guelma; ferme Chymal⁽¹⁾. » L'inscription mesure 0 m. 27 de long sur 0 m. 09 de hauteur. Les lettres sont parfaitement gravées. — Inédite.

גֹּדְבַעַל בֶּן חֲנַבְעַל
טִין אֲמַבְעַתְלַבְתָּא
וּפְנֵי אֶת נִדְעָרִם

⁽¹⁾ Ou « Chyniar » ; l'écriture est peu distincte,

Les mots sont séparés sur la pierre.

L. 1. גודבעל est la forme originale du nom *Gudubbal* signalé chez Apulée par Gesenius (*Monum.*, p. 389).

L. 2. מין, ou מינא si on y joint le א suivant malgré l'espace qui le sépare sur la pierre.

De la manière de couper les derniers mots de cette ligne dépend le sens de l'inscription. Si on lit אמבעת לבהא, il faut considérer אמבעת⁽¹⁾ comme un substantif désignant l'objet érigé. Cette lecture semble indiquée par la séparation marquée sur la pierre entre ה et ל, moins grande cependant qu'entre les autres mots de l'inscription. Si on lit אמבעתל כהא, le mot sera un nom propre sujet du verbe מין. On a ainsi le choix entre ces deux traductions :

<i>Gudba'al, filius Hanniba'al, erexit דד . . . , filiae suae et solvit vota.</i>	ou :	<i>Gudba'al, filius Hanniba'al. Erectit Imbatal, filia eius, et solvit vota.</i>
---	------	--

S'agit-il d'une inscription votive, ou d'une inscription funéraire? La première hypothèse paraît plus probable, à cause du mot גרער qui s'est rencontré seulement dans des inscriptions puniques votives.

L. 3. פנ pour פנא; nous avons discuté plus haut (p. 516) le sens de ce mot.

39. — Une inscription trouvée plus récemment à Aïn Nechma figure au *Rép. d'épigr. sémit.*, n° 940. Elle se lit :

תברכת בה ארש *Tabarkat, filia Arisi.*

תברכת paraît être un nom numide.

Aïn Nechma a fourni principalement des inscriptions funé-

⁽¹⁾ On מבעת, si le א appartient au verbe מינא,

raires. Cependant l'image qui accompagne cette inscription semble nous inviter à la classer parmi les stèles votives.

40. — Pour ne rien omettre de ce qui intéresse l'épigraphie punique de Guelma, nous signalerons en dernier lieu la figure publiée par Delamare, pl. 178, n° 7. La stèle qu'elle reproduit a été trouvée en 1842, à Guelma, « vers les fours à chaux employés pour la construction du conduit de l'hôpital » (DELAMARE, note manuscrite).

La stèle, brisée par en haut, représente un personnage debout, sommairement dessiné. Au-dessus du personnage il y a cinq caractères en apparence *puniques*. Ils sont gravés tout au bord de la pierre, et ils étaient peut-être surmontés d'autres lettres.

בנככע 74.07

La lettre du milieu est mal reproduite, ou mal gravée; le signe de l'alphabet punique dont elle se rapproche le plus est le ⁿ7.

Cette petite inscription paraît être la même que celle que donne GUYON, *op. cit.*, pl. 2, n° 5.

(A suivre.)

MÉLANGES.

YE-TIAO, SSEU-TIAO ET JAVA.

« Dans le *Heou han chou*, qui porte sur les années 25-220, dit M. Pelliot, se trouve au k. 6, p. 3 v°, le passage suivant : La 6^e année *yong-kien* (131), « au 12^e mois (ce qui met tout « au début de 132), le royaume de 葉調 *Ye-tiao* d'au delà « des frontières du Je-nan et le royaume de Chan envoyèrent « une ambassade pour offrir le tribut ». Le commentaire, composé sous les T'ang, cite à ce propos un passage du *Tong kouan ki* : « Le roi du Ye-tiao envoya en ambassade 師會 « Che-houei pour se rendre à la Cour et offrir le tribut. De « Che-houei on fit un « maître de la ville de Ye-tiao, soumis « aux Han »; et on accorda à son prince un ruban violet⁽¹⁾. » Au chapitre du *Heou han chou* consacré aux barbares du Sud (k. 116, p. 3 v°-4 r°), on retrouve en termes peu différents la mention de cette même ambassade : « La 6^e année *yong-kien* « de l'empereur Chouen, le roi du Ye-tiao d'au delà des fron- « tières du Je-nan, 便 Pien, envoya une ambassade offrir le « tribut. L'empereur accorda à Pien un sceau d'or et un ruban violet⁽²⁾. »

(1) Le *Tong kouan ki* ou *Tong kouan han ki* était une œuvre considérable rédigée successivement par divers auteurs au temps même de la seconde dynastie Han (25-220 de notre ère); l'ouvrage en son entier est depuis longtemps perdu, mais les fragments subsistants ont été réunis et publiés au Wou ying-tien dans la seconde moitié du XVIII^e siècle. Le passage sur le Ye-tiao se trouve au k. 3, p. 4 v°. (Pelliot.)

(2) Deux itinéraires de Chine en Inde à la fin du VIII^e siècle, dans le *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, t. IV, 1904, p. 266.

« Le premier caractère [de Ye-tiao], 葉, ajoute M. Pelliot, a aujourd'hui une prononciation régulière *ye* et une prononciation exceptionnelle *chō*; c'est dans les deux cas un mot à ancienne labiale finale⁽¹⁾. . . Les restitutions possibles seraient donc **cap* ou **jap* (avec *j* français), peut-être **jap* (pron. **djap*); la valeur **yap* qui serait indiquée par la prononciation *ye*, est possible en théorie, mais on ne connaît pas d'exemple sûr qui en fait y réponde⁽²⁾. Le caractère 調 *tiao* entre dans 調達 *Tiao-ta*, Devadatta; sa valeur est donc explosive dentale + voyelle *i* ou *e* + semi-voyelle labiale, soit **tiv* ou **tev*, **div* ou **dev*⁽³⁾. » Phonétiquement, la restitution de *Ye-tiao* en **Yap-div* = vieux-javanais *Yavudwīpa*, skr. *Yavudvīpa*, est inattaquable et on ne peut mieux justifiée.

Le *Tai p'ing yü lan* reproduit le passage suivant du *Nan tcheou yi wou tche*⁽⁴⁾: « Dans le royaume de 斯調 *Sseu-tiao* se trouve l'Île du Feu ardent qui est couverte d'une nappe de feu, lequel s'allume spontanément au printemps et pendant l'été, et s'éteint en automne et en hiver. . . »⁽⁵⁾.

D'après un autre passage du *Nan tcheou yi wou tche* qui nous a été conservé dans le *Tcheng lei pen ts'ao* (chap. 23, folio 49), une plante appelée 摩廚 *mo-tch'ou* croît à *Sseu-tiao*, qui, ajoute-t-on, est le nom du pays⁽⁶⁾.

M. Berthold Laufer, auquel j'emprunte ces deux citations, est d'avis que 斯調 *Sseu-tiao* est, sans aucun doute, une faute

⁽¹⁾ *Ibid.*, p. 267.

⁽²⁾ Les *Deux itinéraires* ont paru en 1904. Dans un magistral article publié dix ans après (*Les noms propres dans les traductions chinoises du Milindapañha*, *Journ. asiat.*, XI^e série, t. IV, 1914, p. 402, note, et 411), M. Pelliot indique **Yap* comme prononciation ancienne du même caractère.

⁽³⁾ *Deux itinéraires*, p. 268.

⁽⁴⁾ L'auteur de cet ouvrage est Wan Tchen qui vivait au III^e siècle (*Deux itinéraires*, p. 277, note 2).

⁽⁵⁾ *Apud* Berthold LAUFER, *Asbestos and Salamander*, *T'oung pao*, t. XVI, 1915, p. 351.

⁽⁶⁾ *Ibid.*, p. 373.

d'impression (is doubtless a misprint) pour 葉調 *Ye-tiao* = *Yavadvīpa* ⁽¹⁾. Notre éminent confrère adopte la restitution précédente de M. Pelliot et conclut que, «s'il peut être prouvé que *mo-tch'ou* est la transcription d'un nom javanais (et cela est probable, ajoute-t-il), ce sera une intéressante contribution à l'identification de *Sseu-tiao* à *Ye-tiao* ⁽²⁾.

Je suis à même de répondre affirmativement à la question posée par M. Laufer. Le nom de la plante *mo-tch'ou*, phonétiquement *mo-č'u* = **majo* ou **maju*. Le caractère 廚 *tch'ou* = *č'u* transcrit, en effet, normalement la palatale sonore + *o* ou *u*, c'est-à-dire *jo* ou *ju*. *Mo-tch'ou* représente donc un nom de plante tel que **majo*. Il est aisé de retrouver dans **majo* un fruit bien connu, le *mājā* javanais, pron. *mojo*, appelé également *maja*, fruit de l'aegle marmelos, que le nom du royaume de Mājāpahit (pron. *Mojopahit*) ou Mājapahit (litt. le *mojo*, *maja* amer) a rendu célèbre ⁽³⁾. *Mājā* est également connu en malais. Favre dit *sub verbo* ماج *māja* : «Nom d'un arbre et de son fruit qui a une odeur forte, ايغون دودتله دباوه قوهن ماج *yapūn dūdūḥ-lah-di-bāwah pōhon māja*, il s'assied sous un arbre *māja* (*Histoire de Śrī Rāma*, p. 131). Les Malais en

⁽¹⁾ *Ibid.*, p. 351. «Sur le *Sseu-tiao*, dit M. PELLIOU (*Deux itinéraires*, p. 357, n. 1), cf. surtout *T'ai p'ing yu lan*, k. 787, p. 13 v°, et le texte du *Lo yang kia lan ki*, k. 4, p. 20, signalé par M. CHAVANNES (*Journ. asiat.*, nov.-déc. 1903, p. 531). La variante 女調 *Nou-tiao*, que donne également le *Lo yang kia lan ki*, se retrouve dans le *T'ai p'ing yu lan*, k. 790, p. 22 r°.» Dans ce mémoire (*ibid.*, p. 357), et plus tard dans un article critique du *T'oung pao* (t. XIII, 1912, p. 463), M. Pelliot a proposé «sous beaucoup de réserves de retrouver Sihadīpa, forme pâlie de Simhadvīpa [= Ceylan] dans le *Sseu-tiao* que nomment les fragments de la relation de K'ang T'ai (III^e siècle) sur les pays des mers du Sud». Mais la présence de l'arbre *mo-tch'ou* à *Sseu-tiao* ne permet pas de penser à Ceylan et est en faveur de la correction de M. Laufer.

⁽²⁾ *Ibid.*, p. 373.

⁽³⁾ Cf. Gabriel FERRAND, *Relations de voyages et textes géographiques arabes, persans et turks relatifs à l'Extrême-Orient du VIII^e au XVIII^e siècles*, t. II, Paris, 1914, in-8°, p. 653.

distinguent deux sortes : le *māja* commun et le *ماج قاهت māja pāhit* ou *māja* amer. C'est de ce dernier que l'ancienne capitale de Java a pris son nom de Majapahit [ou Mojopahit]⁽¹⁾. » Dans le cas présent, le pays malais est hors de cause. Le *motch'ou* de *Sseu-tiao*, à corriger en *Ye-tiao*, est le *mājā* de **Yap-div* = vieux-javanais *Yavadvīpa* = skr. *Yavadvīpa*, c'est-à-dire « de l'île de Java ». La correction proposée par M. Laufer est donc en tous points justifiée. Ce rapprochement, intéressant en lui-même, a pour conséquence importante d'apporter une confirmation nouvelle à la thèse de M. Pelliot. Ainsi nous est attestée par le *Heou han chou*, en 132 de notre ère, une mention de Java, antérieure au *Ἰαῶδιον* de Ptolémée. Du moment que les Chinois ont connu au II^e siècle un *Yavadvīpa* qui est incontestablement l'île de Java, il n'y a plus lieu de se demander, comme on l'a déjà fait et comme on le fera peut-être encore, à quelle île, de Java ou de Sumatra, s'applique le *Ἰαῶδιον* du géographe alexandrin. Le *Heou han chou* et le *Nan tcheou yi wou tche* sont nettement affirmatifs : c'est de la grande île javanaise qu'il s'agit.

« Les Chinois, dit M. Pelliot, donnent à la dynastie čam qui règne du III^e au milieu du VII^e siècle, le nom de famille de 范 *Fan*; un certain nombre de généraux et d'envoyés le portent également. Il est difficile de dire si ce nom de Fan, qui est usuel comme nom de famille en Chine même, vient d'une attribution gratuite d'un nom de famille aux Čams, ou s'il ne cache pas un mot indigène. La première hypothèse ne me sourit guère; cependant le fondateur de la nouvelle dynastie au milieu du VII^e siècle est également désigné sous le nom de famille très chinois de 諸葛 *Tchou-ko*, et, en 986, le nom du roi 劉繼宗 *Licou Ki-tsong* débute par le nom de famille *Licou*, qui est des plus répandus... Par contre, la façon

(1) *Dictionnaire malais-français*, t. II, p. 326.

dont les noms des Européens vivant de nos jours en Chine sont transformés selon les habitudes de l'onomastique chinoise fait plutôt croire à une adaptation de noms indigènes : au temps des Song, le nom de famille 楊 Yang donné à plusieurs rois çams est, à n'en pas douter, le mot çam *yān*, au sens propre « dieu ». Ce patronymique Fan est isolé par les Chinois du reste du nom, et tantôt on l'emploie, tantôt on l'omet; il se pourrait que, considéré une fois pour toutes comme nom de famille des rois çams, il ait été préfixé d'office aux noms véritables, jusqu'au jour où un bouleversement dynastique fit admettre qu'il était éteint : au Fou-nan [= ancien Cambodge] également, les Chinois pendant tout le cours du III^e siècle, donnent ce nom de Fan, écrit avec le même caractère, comme nom de famille de la dynastie régnante (cf. *B. É. F. E.-O.*, t. III, p. 291-293). L'absence de toute inscription du Fou-nan ne permet pas de dire si les Chinois s'inspiraient d'un usage indigène; au Čampa du moins, l'épigraphie montre qu'aucun nom ou terme rappelant *fan* n'entrait dans le protocole des noms royaux. On sait que les Chinois font souvent du pays d'origine d'un individu son nom de famille (cf. *B. É. F. E.-O.*, t. III, p. 252); à défaut de solution meilleure, j'incline à croire qu'ils ont pris ici un nom de caste. Pour certains pays comme le Tchen-la, l'« Inde centrale », les textes disent que la famille régnante avait pour nom de famille *kṣatriya* (cf. *B. É. F. E.-O.*, t. II, p. 123; *Sin t'ang chou*, k. 221 上, p. 10 v^o). Or, nous lisons dans l'*Histoire des Leang* (k. 54, p. 2 r^o) que « les grandes familles (des Čams) sont appelées 婆羅門 *p'o-lo-men* (brahmanes) ». Le nom de *Brahmā*, devenu synonyme d'hindou, est usuellement transcrit par 梵 *fan*; 范 *fan* ne répondrait-il pas ici à « brahmane », ce nouveau caractère ayant été choisi volontairement parmi ceux qu'on emploie en Chine comme noms de famille? L'hypothèse est fragile, mais je n'en vois pas d'autre pour expliquer que ce

même nom de famille ait été donné par les Chinois aux rois du Čampa comme à ceux du Fou-nan. . . ⁽¹⁾. »

M. Georges Maspero, qui a reproduit ce passage dans sa belle étude sur le Čampa, ajoute : « Pour moi, je crois, et Finot avec moi, que *Fan* est tout simplement la transcription du mot *Varman* ⁽²⁾ que les Chinois auront pris comme nom de famille parce qu'il terminait tous les noms de rois ⁽³⁾. »

Cette dernière interprétation me paraît exacte et elle peut s'appliquer au passage précédent du *Heou han chou*. En Indonésie comme au Čampa et dans l'ancien Cambodge, *varman* était usité dans la titulature officielle. Le *Song chou* (420-478) cite un roi du 閼婆達 Chō-p'o-ta (lire Chō-p'o-p'o-ta ⁽⁴⁾) qui, en 435, envoya une ambassade à la cour de Chine; il s'appelait 師梨婆達陀阿羅跋摩 *Che-li-p'o-ta-t'o-a-lo-pa-mo* = vieux-javanais *Śrī-Bhaṭāra-Dwara-Warman* (?) = skr. *Śrī-Bhaṭāra-Dwara-Varman* ⁽⁵⁾. Au chapitre consacré au 干陟利 *Kan-*

⁽¹⁾ *Deux itinéraires*, p. 194, note 2.

⁽²⁾ « *Punnāgavarman*, dit Barth, est expliqué ici comme signifiant « un « nāga pour la protection des hommes ». L'étymologie est certainement fictive. A l'origine, ces noms en *varman* sont des composés possessifs, signifiant « qui « a tel ou tel dieu pour protecteur ». A la longue, *varman* semble être devenu une sorte de nom de famille. Ainsi *Viravarman*, *Udayādityavarman*, *Jayavīracarman* doivent probablement se traduire : « Le Varman qui est un héros, « ... qui est un soleil levant, ... qui est un héros victorieux ». De même, *Punnāgavarman* ne peut signifier que « le Varman qui est (fort comme) un « nāga mâle » ou « le protégé du nāga mâle ». Cf. le nom plus simple et assez fréquent de *Nāgavarman* (*Inscriptions sanskrites du Cambodge*, dans *Notices et extraits*, t. XXVII, 1^{re} partie, 1^{er} fascicule, p. 133, note 4). »

⁽³⁾ *Le royaume de Champa*, dans *T'oung pao*, t. XI, 1910, p. 334, à la fin de la note 2.

⁽⁴⁾ Pour cette correction qu'il serait trop long de justifier ici, je renvoie au III^e volume de mes *Relations de voyages et textes géographiques arabes, persans et turks* qui paraîtra, je l'espère, l'année prochaine.

⁽⁵⁾ *Apud* GROENEVELDT, *Notes on the Malay archipelago and Malacca*, dans *Miscellaneous papers relating to Indo-China and the Indian archipelago*, II^e série, t. I, Londres, 1887, p. 135. Groeneveldt transcrit : *Śrī-pa-da-do-a-la-pa-mo*, ce qui n'est ni une transcription littérale, ni une restitution, et ajoute en

t'o-li, le *Leang chou* (502-556) rapporte que « peu de temps après » l'année 502, le prince héritier 毗邪跋摩 *P'i-ye-pa-*

note : « The first four characters may be taken as the transcription of the Indian title *Çrīpāda*, i. e. the feet of his Highness. » M. Georges Maspero (*Le royaume de Champa*, loc. cit., p. 551, fin de la note 5) transcrit : *Che-li-pota-to-ngo-lo-pa-ma* et restitue *Çrī pāda* Dvaravarman, suivi d'un point d'interrogation. Les deux premiers et les deux derniers caractères ne font pas difficulté : 師梨 *che-li* = kawi et sanskrit : *çrī* (pour *çrī* en kawi, cf. le lexique qui fait suite à la traduction du *Pararaton of het boek der koningen van Tuma-pël en van Majapahit*, dans *Verhandelingen* de la Société des Arts et Sciences de Batavia, t. XLIX, 1^{re} partie, 1896, p. 287, *sub verbo*); 跋摩 *pa-mo* = vieux-javanais : *warman*, skr. *varman* (je n'ai pas encore rencontré *warman* dans un texte ou une inscription de haute époque). La restitution des caractères 5-7 : 陀阿羅 *t'o-a-lo* en *dvara* est possible. Restent les caractères 2-3 : 婆達 *p'o-ta* que Groeneveldt et M. G. Maspero rendent par skr. *pāda*. La prononciation ancienne de *p'o-ta* est **bwa-dād* (cf. Paul PELLiot, *Les noms propres dans les traductions chinoises du Milindapañha*, dans *J. A.*, XI^e série, t. IV, 1914, p. 392, n. 2, pour *p'o*; p. 390, n. 1, pour *ta*) qui peuvent représenter pratiquement un mot tel que **badat* ou **badar*, c'est-à-dire **bada* + implosive finale, ce qui me paraît exclure la restitution skr. *pāda*. La prononciation ancienne **bwa-dād* me semble plutôt répondre à vieux-javanais *bhaṭāra*, skr. *bhaṭṭāra* « respectable », qui est employé avec *çrī* dans l'ancienne titulature royale javanaise. (Pour des exemples identiques de 達 représentant *tā* de kawi *bhaṭāra*, cf. les titres royaux javanais mentionnés par le *Ming che* [apud. GROENEVELDT, *Notes*, p. 161] : en 1370, 昔里入達刺[巴刺]蒲 *Si-li Pa-ta-la* [*Pa-la*]-*p'ou* = kawi *Çrī Bhaṭāra* [*Pra*]-*bhu*; en 1377 et en 1379, 入達那巴那殺 *Pa-ta-na Pa-na-wou* = *Bhaṭāra Prabhu*. Ici encore Groeneveldt avait proposé de restituer skr. *Çrī pāda*; mais BRANDES [*Pararaton*, p. 140] a retrouvé le titre exact sous la transcription chinoise.) Cf., par exemple : *çrī bhaṭāra kṛtawarddhana* dans un texte daté de 1250 çaka, Sa Majesté le souverain *Kṛtawarddhana*; quelques lignes plus loin, le même texte a : *bhaṭāra çrī rā*... (le reste du nom manque) (*Pararaton*, loc. cit., p. 121). Un autre texte de 1255 çaka (*ibid.*, p. 137) a trois fois en six lignes : *pāduka bhaṭāra çrī* suivi d'un nom de roi. J'ai donc préféré pour *che-li-p'o-ta*, la restitution vieux-javanais *Çrī bhaṭāra*, skr. *Çrī bhaṭṭāra*, à skr. *Çrī pāda*.

Entre la rédaction de cet article et la correction des épreuves, j'ai eu occasion de consulter le *Wen hien t'ong k'ao* de Ma Touan-lin (*Ethnographie des peuples étrangers à la Chine, Méridionaux*, trad. d'Hervey de Saint-Denys, Genève, 1883, in-4°). L'ambassade de 435 figure dans la notice sur le 閩婆 *Chō-p'o* = Java, au lieu du *Chō-p'o-p'o-ta* (p. 499). Le nom du roi y est également mentionné, mais les cinquième et sixième caractères du texte du *Song chou* : 陀阿 *t'o-a* sont reproduits par Ma Touan-lin en ordre interverti :

mo⁽¹⁾ succéda à son père et envoya en 519, en ambassade, un haut fonctionnaire du nom de 毗員跋摩 *Pi-yuan-pa-mo*⁽²⁾. Je laisse de côté les deux premiers caractères du nom du souverain et de l'ambassadeur; les deux derniers, comme ceux du nom royal précédent, représentent également skr. *varman*.

« La faveur impériale [de l'empereur de Chine], dit M. Pelliot, s'étendit également sur le souverain, et un autre texte nous apprend qu'au 8^e mois chinois de la même année [724], un édit conféra à 尸利施羅拔摩 *Che-li-t'o-lo-pa-mo* (skr. *Crindra-varman* ?), roi du 尸利佛誓 *Che-li-fo-che* [= Palembang, dans le sud-est de Sumatra], le titre de 左威衛大將軍 *ts'o-wei-wei-ta-tsiang-kiun*...⁽³⁾ »

Au chapitre du 三佛齊 *San-fo-ts'i* = Palembang⁽⁴⁾, le *Song che* (960-1279) rapporte que, en 1003, le roi 思離朱囉無尼佛麻調華 *Sseu-li-tchou-lo-wou-ni-fo-ma-tiao-houa* = kawi *Crī wuni-warma-dewa*⁽⁵⁾ envoya deux ambassadeurs porter le tribut à l'empereur de Chine. »

a-t'o. La leçon du *Wen hien t'ong k'ao* est ainsi : *Che-li-p'o-ta-a-t'o-lo-pa-mo*, qui représente mieux encore vieux-javanais *Crī Bhaṭāra Dwarawarman* = skr. *Crī Bhaṭṭāra Dvāravarman*.

(1) Ma Touan-lin (*Méridionaux*, p. 452) a pour le nom de ce souverain 毗針邪跋摩 *Pi-tchin-ye-pa-mo*. Il doit s'agir sans doute d'un souverain appelé Vijayavarman dont le nom a été écourté dans la transcription du *Leang chou* et inexactement rendu, en ce qui concerne le second caractère, dans celle du *Wen hien t'ong k'ao*.

(2) *Apud GROENEVELDT, Notes*, p. 186.

(3) *Deux itinéraires*, p. 335. Il vaudrait mieux, je crois, restituer *Crīdhara-varman* pour le nom du roi.

(4) *Apud GROENEVELDT, Notes*, p. 189.

(5) Je restitue la transcription chinoise en kawi bien qu'il s'agisse de Palembang, dans le sud-est de Sumatra. Cette ville et le territoire environnant étaient en relations étroites avec Java dont Palembang fut tributaire. Nous savons par Yi-tsing qui y fit un séjour de six mois en 671 et un autre de quatre ans, de 685 à 689, et par d'autres moines chinois encore (cf. les traductions de deux ouvrages de Yi-tsing par MM. Ed. Chavannes et J. Takakusu dont on trouvera des extraits dans le vol. II de mes *Relations de voyages*

Le pays de Chō-p'o-p'o-ta = île de Java. D'après la tradition chinoise, Kan-t'o-li serait l'actuel Palembang⁽¹⁾, mais cette identification n'est pas certaine⁽²⁾ : San-fo-ts'i = 室利佛逝 *Che-li-fo-che* ou 佛逝 *Fo-che* de Yi-tsing, *Fo-che* de Vajrabodhi et de Kia Tan = سربوza *Sribuza* des géographes arabes = Palembang. Il résulte donc des citations précédentes que *varman* entrait dans la composition des noms de souverains et hauts fonctionnaires de l'Indonésie et, comme au Čampa et au Cambodge, se plaçait à la fin du nom. En ce qui concerne Java, l'usage ne s'en est pas maintenu, car ni le *Nāgarakrētāgama*⁽³⁾, ni le *Pararaton* ne mentionnent de nom royal où

et textes géographiques, p. 632-636), qu'il y avait là un centre de culture très important. L'influence de la civilisation de l'Inde y fut telle que, pendant son premier séjour, Yi-tsing « y étudia, par degrés, la science des sons (*ibid.*, p. 633) ». Il y a donc tout lieu de croire que, à côté du dialecte local, la cour et ses fonctionnaires devaient employer le kawi comme langue protocolaire. C'est ce dont témoigne le nom du roi en question. L'état de Palembang est également désigné dans les textes chinois sous le nom de *Fo-che*, *Che-li-fo-che*, *Fo-ts'i* et *San-fo-ts'i* (cf. PELLIOU, *Deux itinéraires*, p. 334 et 343 *in fine*).

Les deux premiers caractères du nom royal *Sseu-li-tchou-lo-wou-ni-fo-ma-tiao-houa* = *grī*; les deux suivants ne se laissent pas restituer (*tchou-lo* = **jura* ou un phonème voisin). Je ne connais en kawi que *juru* qui en approche, dans le titre officiel non royal *Juru dēmuñ* (*Pararaton*, p. 25, l. 32). *Wou-ni* est certainement kawi *wuni* qui figure dans le nom royal de Wiṣṇuwardhana, appelé aussi Raṅga wuni, fils de Anuṣapati et père de Kērtanagara (Çiwa-buddha), qui régna à Tumapël de 1172 à 1194 śaka (cf. *Pararaton*, p. 18). Les quatre derniers caractères ne font pas difficulté : *fo-ma* = kawi *warman*, skr. *varman*; *tiao-houa* = kawi *dewa*, skr. *deva*.

(1) Cf. GROENEVELDT, *Notes*, p. 185, note 1.

(2) Cf. PELLIOU, *Deux itinéraires*, p. 461.

(3) Cf. N. J. KROM, *De eigennamen in den Nāgarakrētāgama*, dans *Tijdschrift voor Indische taal-, land- en volkenkunde*, t. LVI, 1914, p. 491-549.

« A partir de l'inscription n° XXI, dit Bergaigne, nous ne trouverons plus un seul nom royal [du Čampā] sans cette terminaison [*varman*], exclusivement usitée aussi au Cambodge dès l'époque des plus anciennes inscriptions, comme elle l'a été d'ailleurs dans les îles de la Sonde, et avant tout chez plusieurs dynasties de l'Inde du Sud, rois de Vengi, Pallavas, Kadambaras, dès le v^e ou même le iv^e siècle (*Inscriptions sanscrites de Čampā*, dans *Notices et extraits*, t. XXVII, 1^{re} partie, 2^e fasc., p. 192). »

on le retrouve. Les textes chinois précités, qui sont antérieurs aux deux ouvrages kawi⁽¹⁾, sont cependant tout à fait affirmatifs à cet égard et leur témoignage est, du reste, confirmé par les inscriptions trouvées à Java même (cf. les *Inscriptions sanscrites de Campā* d'Abel Bergaigne, dans *Notices et Extraits*, t. XXVII, 1^{re} partie, p. 205, note 1).

D'après le *Heou han chou*, le roi qui régnait au Ye-tiao = Java en 132 de notre ère, s'appelait 便 Pien. Dans sa *Méthode pour déchiffrer et transcrire les noms sanscrits qui se rencontrent dans les livres chinois*, Stanislas Julien donne ce caractère comme transcrivant *vyañ* de *vyañjana* (n° 1417) et *bhyan* de *abhyanta* (n° 1418). M. Sylvain Lévi, que j'ai consulté à cet égard, a bien voulu me faire savoir que l'équivalence exacte de *pien* est **wien*. **Wen* peut représenter, au même titre que 范 *fan*, la forme réduite de *varman*. Le roi Pien du *Heou han chou* serait donc un souverain dont le nom se terminait en *varman*, et, comme les rois du Çampa, le texte chinois le désignerait sous la finale de son nom royal⁽²⁾.

Gabriel FERRAND.

P. S. M. Berthold Laufer a eu l'extrême obligeance de me faire parvenir l'information suivante :

« The plant *mo-č'u* (*mo-ch'u*) 摩厨 is described in the *Nan*

⁽¹⁾ Le *Nāgarakrētāgama* est de 1365 et le *Pararaton* de 1613 de notre ère, mais ce dernier rapporte des événements qui ont trait à la période 1212-1481.

⁽²⁾ Le texte du passage du *Heou han chou* que M. Pelliot a traduit par : « La sixième année *yong-kien* de l'empereur Chouen, le roi du Ye-tiao d'au-delà des frontières du Je-nan, Pien, envoya une ambassade offrir le tribut. L'empereur accorda à Pien un sceau d'or et un ruban violet », est le suivant : 順帝永建六年日南徼外葉調王便遣使貢獻帝賜調便金印紫綬. « Dans ma traduction, dit M. Pelliot, conformément à une remarque de Licou Pin que 李賢 Li Hien reproduit dans son commentaire, j'ai supprimé devant le second *pien* le mot *tiao* qui est ma-

chou i wu chi 南州異物志 by Wan Chen 萬震 of the third century A. D., as follows: «There is a tree styled *mo-ëu*, «which grows in the country Se-tiao 斯調. Its juice is fat and «moist. It is glossy like grease. As to its odor, it is very fragrant and beautiful. It can be used for boiling and frying «eatables which thus assume a fine smell, in the same manner «as oil is employed in China (木有摩厨生于斯調國。其汁肥潤。其澤如脂膏。馨香馥郁。可以煎熬食物 «香美如中國用油).» This text is cited in the *Ts'i min yao shu* (Ch. 10, p. 43^b; new ed., 1896) by Kia Se-niu of the Hou Wei dynasty, A. D. 386-534 (see BRETSCHNEIDER, *Bot. Sin.*, pt. 1, p. 77), the earliest work in which extracts from the *Nan chou i wu chi* are preserved.»

Voici, d'autre part, la description que donne de l'*Aegle marmelos* le *Dictionnaire de botanique* de Baillon (t. I, 1876, *sub verbo*):

«AEGLE (CORR., in *Trans. Linn. Soc.*, V, 222). G. de Rutacées, de la série des Aurantiées, dont les fleurs 4-5-mères sont très analogues à celles des *Feronia*. Elles n'en diffèrent guère que par les étamines à filets libres dans toute leur étendue. Le fruit est charnu, cortiqué en dehors et contient 8-15 loges, dans chacune desquelles il y a 6-10 graines dont le testa laineux, entouré de mucilage, renferme un embryon sans albumen. Ce sont des arbres épineux, à feuilles alternes, trifoliées et parsemées de points pellucides qui sont des réservoirs d'huile essentielle odorante. On en connaît deux ou trois espèces, originaires des régions tropicales de l'Inde et de

nifestement interpolé (*Deux itinéraires*, p. 266, note 5).» Il n'y a peut-être pas lieu de tenir compte de la remarque de Lieou Pin. Nous savons maintenant que *pien* = *varman*. *Tiao* = *deva* (*vide supra*, p. 522); *tiao-pien* = *devavarman* qui peut être parfaitement un nom royal. Il est donc probable que la seconde mention du roi de Ye-tiao nous a conservé plus exactement le nom de ce souverain javanais.

l'Afrique occidentale, parmi lesquelles nous citerons l'*Ae. Marmelos* CORR. (*Crataeva Marmelos* L., *Feronia pellucida* ROTH), qui se trouve dans toute l'Inde orientale, et qui, dans le Malabar, passe pour une panacée universelle. Son fruit est délicieux et nourrissant: on en fait une teinture jaune; à Ceylan, on extrait un parfum exquis de son péricarpe. La matière gluante qui entoure les graines s'ajoute au ciment pour lui donner plus de consistance. Enfin, son bois est dur et employé pour les constructions. » La description du *Dictionnaire de botanique* est incomplète en ce qu'elle ne mentionne pas Java comme pays de production de l'*Aegle marmelos*; mais ce fruit a été identifié de façon certaine au *mājā* ou *maja pahit* par les botanistes hollandais, qui en donnent la description suivante : « MADJA. Maleisch, Javaansch en Soendaneesch. MAOS, Hoog-Javaansch; BILA of BILAK [*< skr. bilva*], Makassaarsch en Boccineesch. AEGLE MARMELOS CORR., fam. Rutaceae. Een kleine boom met gedoornde takken en drietallige bladeren, in Zuid-Asië tehuis behoorend, in Nederlandsch-Indië meestal gekweekt. Het hout is fijn, fraai en duurzaam, o. a. voor wapengevesten gebruikt. De vruchten zijn bekend als geneesmiddel tegen dysenterie; de bladeren en bloemen worden aangewend bij borstaandoeningen (*Encyclopaedie van Nederlandsch-Indië*, t. II, p. 442, *sub verbo*). » Cf. mes *Relations de voyages et textes géographiques arabes, persans et turks*, t. II, Paris, 1914, p. 653.

G. F.

COMPTES RENDUS.

Robert Cornell ARMSTRONG. *LIGHT FROM THE EAST*. — University of Toronto Studies, 1914.

M. Armstrong traite dans cet ouvrage des écoles confucianistes au Japon, et il faut se féliciter de voir aborder cette étude par un travailleur sérieux. Moins séduisante, au premier abord, que d'autres qui touchent au bouddhisme, elle est de nature cependant à nous fournir sur des points essentiels des éclaircissements pour ce qui concerne l'évolution du confucianisme en Chine même. Malheureusement, le point de vue auquel s'est placé M. Armstrong n'est pas de ceux qui pouvaient le conduire à aborder le problème sous ses aspects les plus vastes. Il semble s'être entouré de collaborateurs japonais, avoir recherché surtout des conseils et des guides parmi ses maîtres japonais et, enfin, il s'est tenu le plus près possible de la littérature japonaise sur l'histoire du confucianisme dans l'empire insulaire.

Il s'ensuit que ce livre prend l'aspect d'un livre japonais. Ce sont des séries d'études sur les plus grands représentants de chaque école. Leur biographie s'étend plus ou moins, suivant leur importance; leurs élèves sont énumérés avec un soin du détail que connaissent tous ceux qui ont eu recours aux sources et qui savent combien la constitution, l'histoire, on pourrait dire la *généalogie* d'une école, devient essentielle pour un érudit japonais. Mais l'histoire des idées est sacrifiée à ce travail documentaire, et l'on n'en aperçoit nulle part l'évolution. Cependant cette étude est poursuivie avec une conscience à laquelle il faut rendre hommage; elle suppose un labeur patiemment conduit et qui rendra les meilleurs services le jour où l'auteur aura complété son œuvre par un index des noms propres, dont l'absence est presque inexplicable dans un livre de ce genre.

Puisque l'ouvrage est construit sur un type semblable, on ne peut s'étonner de voir la première partie assez écourtée. C'est, en effet, celle pour laquelle les renseignements biographiques font grand défaut et qui, du reste, pour une assez grande étendue, porte sur un âge où la

culture fléchit sous les tragédies de l'histoire. Mais c'est aussi l'époque la plus intéressante, au point de vue du confucianisme, non seulement au Japon, mais aussi en Chine. Nous ne connaissons plus guère les classiques confucéens qu'à travers les interprétations et les commentaires de Tchou Hi. Et si ce grand réformateur est arrivé à donner toujours aux textes une clarté, au premier abord, satisfaisante, on se rend bien compte aussi qu'il les a interprétés à travers des influences diverses, taoïstes et bouddhistes, où une philosophie qui n'existait pas du temps de Confucius joue une large part. Il serait du plus haut intérêt de voir comment les premiers lettrés du Japon interprétaient ces textes, alors qu'ils les recevaient de Chine à l'époque des T'ang et qu'ils n'étaient pas déformés encore par l'école officielle qui régna plus tard sans conteste. Si l'on peut un jour arriver à corriger l'œuvre de Tchou Hi, ce sera, certes, en étudiant le travail épars des érudits chinois de l'époque des Ming et, surtout des Ts'ing, en se servant d'autre part de l'épigraphie des anciens bronzes rituels, mais aussi et sans aucun doute, en cherchant dans l'œuvre des sinologues japonais du VIII^e au XII^e siècle l'écho d'une tradition chinoise plus ancienne. On peut être assuré d'y trouver une moisson d'autant plus certaine que, jusqu'au XVI^e siècle, les sinologues japonais, loin de construire des systèmes sur les textes confucéens, se sont bornés à une véritable étude d'exégèse, ont discuté le texte et essayé d'établir sa signification primitive. Quelle que soit la part d'originalité qui peut leur revenir, ils ont suivi de très près leurs modèles chinois et ils nous révèlent ainsi tout un travail dont la fortune du système de Tchou Hi avait presque aboli les traces.

On voit tout l'intérêt du problème. Il faut bien constater qu'il n'est pas abordé par M. Armstrong. Du reste, étant donné le plan de son livre, rien ne l'entraînait dans cette voie et, sans doute, la connaissance des sources chinoises lui aurait-elle manqué. Il ne convient donc point de lui en faire un reproche et ce serait plutôt à moi de m'excuser ici de m'être laissé entraîner à des observations auxquelles je ne puis m'empêcher d'attribuer une grande importance.

La plus grande partie du livre est consacrée à l'histoire de l'école de Tchou Hi (Shushi) au Japon et à celle de l'école de Wang Yang-ming (Yomei). Comme en Chine, le premier système, soutenu par le gouvernement des Shōgun Tokugawa, fut le seul système officiel, tandis que le second garda toujours une allure hétérodoxe. Mais le recrutement des fonctionnaires par les examens littéraires n'existait pas au Japon; le gouvernement n'y avait pas des moyens aussi puissants d'écraser tout élément indépendant par la vaste machine de l'enseignement officiel. Aussi

l'école de Wang Yang-ming semble-t-elle avoir été plus vivante et plus influente au Japon qu'en Chine. Elle a donné des hommes d'État jusque dans l'ère du Meïdji.

A côté de ces deux grandes écoles, venues de Chine, se développe au xvi^e et au xvii^e siècle une école dite «classique» mais qui, au point de vue chinois, serait plus qu'hétérodoxe. Elle prend dans le confucianisme, la morale individuelle et, si l'on peut appliquer à une philosophie orientale un terme occidental, le contenu stoïque, pour en faire une philosophie du Bushidō fondée, d'autre part, sur une conception purement positiviste de l'univers. Ici le système confucéen ne joue plus qu'un rôle bien effacé. C'est le point de départ d'une philosophie nouvelle. Enfin une école dite «éclectique», qui se développe au xviii^e siècle, semble, malgré ses idiosyncrasies nombreuses, avoir été dans une certaine mesure influencée, surtout à son origine, par la liberté avec laquelle certains érudits chinois de l'époque des Ts'ing se sont mis à considérer les vieux textes classiques.

Le livre qui nous donne ainsi un tableau de l'histoire de la philosophie confucéenne au Japon constitue un instrument de travail qui rendra, sans aucun doute, de grands services. Malgré qu'il ait subordonné l'histoire des idées à celle des hommes, il suffit cependant à nous montrer que, si les sinologues confucéens du Japon ont, la plupart du temps, suivi de près les textes classiques et les enseignements des Chinois, leur influence s'est exercée parfois de telle manière qu'on voit surgir des conceptions fort libres, une adaptation des principes à des idées purement japonaises et, en somme, un confucianisme insulaire qui, quoique limité, apparaît comme singulièrement plus libre et plus vivant que la doctrine chinoise, à jamais desséchée sous le souffle scholastique de Tchou Hi. Il nous reste maintenant à attendre de l'auteur des études moins strictement documentaires, où il ferait passer au premier plan l'évolution des idées. Même s'il se confinait sur le terrain purement japonais, il apporterait aux études chinoises des matériaux du plus haut intérêt.

R. PETRUGGI.

ASAKAWA. *FEUDAL LAND TENURE IN JAPAN*. — *American Historical Review*, 1914.

Cette étude constitue une sorte de note préliminaire à un travail plus étendu où l'auteur se propose de reprendre ce sujet tout en exposant et en discutant d'une manière approfondie les sources. Quelque provisoire

qu'elle soit, cette étude mérite d'être lue avec la plus grande attention, car elle touche à un problème dont la connaissance peut seule faire comprendre, dans sa véritable essence, une histoire qui apparaît au premier abord surchargée et confuse et dont on peut dire que nul ne l'a jusqu'ici présentée sous son véritable aspect.

L'organisation de l'ancien Japon était fondée, à l'origine, sur l'unité patriarcale ou le clan (*uji*). Les complexités sociales provoquées par le développement de la civilisation amenèrent la fondation de groupements professionnels ou de guildes (*be, tomo*), dans lesquels l'hérédité jouait un grand rôle et qui étaient conçus sur le plan de l'unité primitive, l'*uji*. L'empereur était en théorie le chef de tous les clans; mais, en réalité, son autorité ne s'exerçait guère au delà des membres de son clan et des corporations dont la plupart étaient fondées par une initiative impériale. Le développement d'une organisation de ce genre devait à un moment donné opposer aux chefs des grands clans, tendant naturellement à une indépendance dangereuse, un parti impérial tendant à la consolidation d'un pouvoir centralisé.

Les relations avec le continent et les influences de la culture chinoise vinrent accentuer plus encore ces tendances et provoquer une première solution du problème. Les développements de la civilisation, la multiplication des corporations ou des clans nouveaux, tout en consolidant le pouvoir impérial, lui apportaient des moyens d'action plus étendus et lui constituaient une force sur laquelle il pouvait s'appuyer pour lutter contre les grands clans d'origine divine, défenseurs des anciens privilèges et d'une organisation que le développement de la nation ne permettait plus de maintenir.

La réforme qui fut accomplie au *vii^e* siècle consacra le triomphe du parti impérialiste et l'organisation d'un État centralisé. C'était, en somme, une application du système classique chinois. La grande réforme prend un aspect de projet établi sur des textes, par des admirateurs enthousiastes des classiques chinois, sans contact avec la vie réelle. Elle comportait en elle-même des éléments qui pouvaient rompre la vieille organisation des premiers âges, mais il eût fallu les appliquer avec plus de sens politique, et surtout en diriger l'application dans un sens réfléchi et déterminé.

Le système était fondé sur l'établissement d'une noblesse civile de rang et de fonction, les plus hauts emplois comportant l'attribution de terres-à-riz pour la durée de leur occupation effective par le titulaire, tandis que tous les fonctionnaires, de quel rang qu'ils fussent, étaient exempts de taxes et de prestations. La population libre recevait des

terres-à-riz réparties d'une manière égale. Cette répartition était sujette à revision chaque fois qu'une modification dans l'état des terres ou dans le développement de la population le rendait nécessaire. Les hommes libres, détenteurs de terre, étaient soumis aux taxes et au service militaire.

Il n'est pas difficile de reconnaître ici le vieux plan de distribution des terres que l'on trouve exposé dans les classiques chinois, tandis que la noblesse de fonctionnaires correspond à l'organisation importée en Chine par les Ts'in, acceptée et développée par les Han et les dynasties qui suivirent. Mais ce système étranger ne venait pas s'appliquer dans un milieu où l'on avait fait table rase de l'ancienne organisation. La nouvelle noblesse était fondée exclusivement sur la fonction, mais c'étaient les membres de l'ancienne noblesse de clan qui occupaient ces nouvelles fonctions et recevaient ces nouveaux titres. La population libre qui recevait les terres-à-riz distribuées par l'État formait les membres des clans ou des corporations héréditaires. Si le clan ou la corporation n'étaient plus reconnus par la loi, en fait, ils ne cessaient pas d'exister, et ils se maintenaient d'autant plus que ceux qui n'étaient pas de condition libre continuaient à dépendre de leurs chefs et à recevoir d'eux des attributions de terres contre lesquelles ils ne payaient à l'État aucun tribut. De plus, la répartition égale des terres était impraticable, pour des raisons fort diverses. Dès la fin du ix^e siècle, on n'essaya même plus de procéder à une redistribution des terres. Elles étaient devenues la propriété privée des hommes de condition libre.

Il faut bien noter en outre que cette distribution des terres-à-riz semble bien n'avoir porté que sur les champs de riz inscrits sur les registres de l'État au moment de la proclamation de la réforme. Non seulement d'autres terres étaient, à ce moment, irriguées et cultivées en riz, mais toutes les terres labourées ou arables restaient en dehors. Une organisation établie sur une partie aussi limitée des terres fertiles devait se maintenir d'autant moins que, la population augmentant, des terres nouvelles étant conquises à l'agriculture, le système gouvernemental devait se trouver débordé par le développement du pays et ne plus représenter bientôt qu'une organisation sans puissance, appauvrie devant des nécessités nouvelles et destinée à disparaître.

Telle est, brièvement évoquée, la nature d'une tentative qui mériterait d'être étudiée avec plus de détail. Je ne sais si, mieux réalisée, la grande réforme impérialiste aurait pu comprimer et arrêter le développement d'une organisation fondée sur l'ancien système du clan. A vrai dire, je ne le crois pas. Il est certain en tout cas qu'elle fut vite suivie d'une

évolution, toute naturelle, celle-là, liée à l'ancienne histoire et qui conduisait tout droit à l'organisation féodale. C'est cette évolution dont M. Asakawa paraît avoir fixé les termes avec une grande clarté. Il divise cette partie de son étude en deux parties : l'une traite de l'origine et du développement de la propriété privée appelée *shō* ; la seconde, de l'apparition de la caste militaire et de sa main-mise graduelle sur le *shō*.

Le *shō* apparaît au *viii*^e siècle. Il est constitué par une étendue de terre cultivée, il constitue une propriété privée, il jouit ou il prétend à jouir de l'immunité fiscale. Cette espèce de terre, dit M. Asakawa, était destinée à absorber en trois ou quatre siècles la plus grande partie de la terre taxable et du peuple du Japon, tandis qu'elle devait être rendue elle-même exempte de taxes et que ses possesseurs s'arrogeaient certaines des fonctions souveraines de l'État. C'est le *shō* qui devait submerger le système officiel établi au *vii*^e siècle.

Le *shō* avait une double origine. Il provenait de dons de terres faits par l'empereur ; il provenait aussi de terres nouvelles, gagnées par la culture dans les régions en friche suivant un mouvement de colonisation que le gouvernement put, suivant son caprice, appuyer ou contrarier, mais qui était la conséquence directe de l'accroissement de la population et que rien ne pouvait empêcher. Dans bien des cas, l'origine était obscure et l'immunité relativement aux taxes dépendait de l'habileté ou de la puissance du possesseur du *shō*, plus que de règles établies. Ce ne fut pas avant le *xii*^e siècle que l'immunité du *shō* fut reconnue comme un principe légal. Dès le *x*^e on invoqua des chartes délivrées par les autorités centrales ou provinciales et accordant l'immunité du *shō*. Il fallut quatre siècles pour que l'institution se développât d'une façon définitive.

Le *shō* comportait certains droits : droits d'usage de la terre, redevances en nature ou en prestation des cultivateurs du sol. L'ensemble de ces droits s'appelait *shiki*. Le transfert des *shiki* d'un *shō* était possible et l'on put ainsi diviser les droits de jouissance du *shō* en séparant certains d'entre eux de la personnalité du propriétaire du sol. Cela devait faire surgir le système féodal. Lorsque des réformes et des contrôles impériaux revisèrent l'état des *shō*, menaçant de radiation ceux qui n'étaient point soutenus par une charte, marchandant l'immunité fiscale, menaçant la liberté de la terre, le mouvement s'accusa de plus en plus parmi les possesseurs des *shō*, de s'assurer par la cession d'une partie du *shiki* la haute protection d'un grand personnage, d'un prince impérial, d'un monastère bouddhique, de manière à opposer aux tentatives des fonctionnaires provinciaux la personnalité d'un homme exempt de taxes par sa

situation ou son rang ou d'un grand établissement religieux. A la fin du ^{xii}^e siècle, il n'y avait guère de *shō* qui n'eût trouvé son possesseur nominal et son protecteur réel.

C'est alors qu'intervient la caste militaire et c'est ici aussi que l'étude de M. Asakawa prend un caractère particulièrement intéressant. La caste se développe parallèlement au *shō*, et comme une conséquence directe de l'échec de l'organisation sociale tentée par la grande réforme. Les hommes demeurés attachés aux domaines taxés par l'État, et qui, accablés d'impôts, suient leur terre pour devenir des hors la loi, créent par leur nombre croissant l'insécurité dans l'empire. Le pouvoir central est impuissant. Chacun doit se défendre soi-même. Malgré la loi et en violation de la loi, tout le monde, ou à peu près, s'arme. Les possesseurs de terres qui ont recherché la protection de quelque grand temple ou de quelque grand personnage défont avec impunité les fonctionnaires provinciaux qui, de leur côté, s'entourent d'hommes armés; les gouverneurs essaient de devenir assez puissants pour rendre leur fonction héréditaire; tous luttent entre eux; les nobles de cour cherchent à s'appuyer pour servir leurs ambitions, sur des *shō* qu'ils protègent et qui leur fournissent l'alliance de chefs locaux ou de guerriers. Tout cela provoque et entretient un état de choses anarchique où l'on voit se reformer peu à peu, sous un aspect nouveau, l'ancien esprit du clan.

Avec l'extension de l'immunité et de la suzeraineté, on voit de plus en plus des guerriers mêlés à l'organisation du *shō*. Les uns sont les possesseurs mêmes de la terre; les autres ont été investis du *shiki* par le propriétaire légal. Cependant, les guerriers servent, comme intendants ou régisseurs, des seigneurs qui appartiennent au clergé ou à la noblesse de cour. Il n'y a pas encore de noblesse militaire.

Celle-ci s'annonce au ^x^e siècle, et au ^{xi}^e elle a acquis une telle puissance que les possesseurs du *shō*, abandonnant les temples et les nobles de cour, vont leur porter le *shiki* et se placer sous leur protection. Le possesseur du *shō*, qui était devenu un guerrier, trouvait ainsi un chef militaire dont, en suivant la fortune, il pouvait retirer de grandes faveurs. A l'intérêt personnel s'ajoutait la dévotion envers le suzerain. Les luttes qui devaient conduire à l'instauration du *shōgunat* devaient aussi réaliser l'organisation féodale et donner à la possession du sol tout le caractère et tous les avantages d'un fief. Cette évolution qui s'annonce à la fin du ^{xii}^e siècle, s'achève au ^{xvi}^e.

Tels sont les points de vue exposés par M. Asakawa. Son étude est

rivalités et de luttes particularistes qui en rendent si difficile la vision d'ensemble. Le problème s'éclaire et les diverses stades en sont nettement établis. Cependant, on aurait voulu que l'auteur s'occupât aussi de rechercher le rôle, dans cette constitution de la féodalité japonaise, de ceux qui n'étaient point des hommes libres et qui, attachés au clan, au temple ou à la terre, ont constitué un élément important de cette évolution. Quand il publiera l'étude plus étendue qu'il annonce, on peut espérer que M. Asakawa envisagera aussi cet aspect du problème. Il aura achevé alors un travail dont on pourra, sans doute, discuter certaines parties, mais dont on ne pourra méconnaître l'importance pour fonder sur la base essentielle de la société japonaise une histoire qui n'est qu'en apparence turbulente et désordonnée.

R. PETRUCCI.

IBN EL-ÇAÏRAFI. CODE DE LA CHANCELLERIE D'ÉTAT (période fâtimide), traduit par M. Henri MASSÉ. Extrait du *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale* (t. XI, p. 65-119). — Le Caire, 1913, Imprimerie de l'Institut français; in-4°, 54 pages.

'Ali ben Mondjib ben Soléïmân avait pour père un changeur de monnaies, d'où son nom d'Ibn el-Çaïrafi, et pour grand-père un scribe; comme celui-ci, il entra dans l'administration égyptienne où il fit une belle carrière; il finit par être directeur du Bureau de la rédaction, *Divân el-inchâ'* ou chancellerie d'État. Il était né en 463 (1070) et mourut en 542 (1147). Il vit, par conséquent, les Croisés s'emparer de la Palestine, enlevée aux Fâtimides et aux émirs turcs qui avaient rompu avec l'hégémonie de la dynastie chiïte du Caire. Type du fonctionnaire dévoué à son office, il n'aurait pas renoncé pour un empire aux formules ampoulées et prolixes que lui fournissait son incontestable érudition. Il a voulu écrire un *Manuel du parfait rédacteur*, qui a l'avantage pour nous d'être « un des plus anciens documents arabes connus sur l'histoire de la Chancellerie d'État en Égypte ». Tel est l'ouvrage dont M. Massé nous donne une traduction d'après l'édition faite par 'Ali-bey Bahgat sur un manuscrit de la Bibliothèque universitaire de Cambridge.

L'importance de ce document réside surtout en ceci qu'il nous permet de jeter un coup d'œil sur l'organisation et la vie intime des bureaux administratifs à cette époque lointaine. On y apprend que le *divân el-inchâ'* s'est appelé successivement *divân er-rasâil* et *divân el-mokâtébât*. Ce bureau avait pour directeur un surintendant avec deux subalternes sous

ses ordres immédiats : l'un, chargé de l'analyse (extraits des correspondances), l'autre, ayant pour fonctions de corriger les imperfections de l'écriture et du style des dépêches reçues. Il se composait, en outre, de deux secrétaires, correspondant l'un avec les princes, l'autre avec les grands personnages de l'État; un rédacteur des décisions prises par le souverain, un rédacteur des protocoles et un autre pour les diplômes; enfin trois auxiliaires, un calligraphe, un archiviste et un notaire (c'est plutôt un commis d'ordre).

Le traducteur s'est défendu de tout rapprochement, de toute comparaison avec les listes de fonctionnaires contenues dans le *Qawânîn ed-dumâwîn* d'Ibn Mammâtî dont M. G. Wiet prépare une édition critique, dans Khalîl Zhâhîrî édité par M. Ravaisse et dans Qalqachendî. Il veut n'avoir fait qu'une simple traduction. Néanmoins, c'est un louable effort, dont nous lui serons reconnaissants. Les notes indiquent de vastes lectures, mais les renseignements utiles qu'elles renferment auraient parfois gagné à être examinés de plus près; par exemple p. 67, n. 3 : le *Fihrist*, qui est antérieur, ne peut naturellement contenir aucune mention d'Ibn eç-Çaïrafî. Ouvrage de début d'un jeune membre de l'Institut d'archéologie orientale, ce travail consciencieux promet pour l'avenir : nous ne saurions trop encourager l'auteur à poursuivre ses recherches.

CL. HUART.

Ch. MONCHICOURT, docteur ès lettres. *L'EXPÉDITION ESPAGNOLE DE 1560 CONTRE L'ÎLE DE DJERBA* (Essai bibliographique. — Récit de l'expédition. — Documents originaux). — Paris, E. Leroux, 1913; 1 vol. in-8°, 271-III pages, plus 6 pages d'*Addenda et corrigenda*, non brochées.

L'île de Djerba, dans le sud de la Tunisie, habitée par des Berbères Khârédjîtes, a joué, dans les guerres maritimes qui ont eu pour théâtre la Méditerranée, un rôle plus considérable qu'on ne s'y attendrait d'après sa configuration et sa médiocre contenance; mais elle était située au point qui formait la limite, au xvi^e siècle, entre les sphères d'influence de l'Espagne et de la Turquie; à quatre reprises, en l'espace de cinquante années, elle fut le témoin de luttes entre les deux États rivaux. Après la prise de Tripoli de Barbarie en 1510, Pedro Navarro essuie un échec devant elle; en 1520, Hugues de Moncade, vice-roi de Sicile, obtient des habitants une déclaration illusoire de vasselage; en 1551, André Doria et l'amiral ottoman Dragut, l'ancien corsaire, y luttent avec un certain avantage pour ce dernier; enfin, en 1560, le duc de

Medina Celi descend dans l'île, mais voit sa flotte détruite par l'amiral turc et la forteresse réduite à capituler. C'est l'histoire de cette dernière aventure que M. Ch. Monchicourt s'est proposé de conter, après s'être entouré des documents que pouvaient lui fournir les livres imprimés, les collections de cartes et d'estampes, les archives des États européens; il a écrit, sous forme d'une thèse complémentaire pour le doctorat ès lettres, un récit vivant de cette lutte douloureuse, qui fut la dernière entreprise de la chrétienté dans cette région : il fallut attendre trois cents ans avant de voir de nouveau des troupes d'Europe occuper le pays, à la faveur d'un protectorat qui est un bienfait pour les indigènes.

Les sources orientales sont peu nombreuses. La description du Chéikh Mohammed Abou-Râs, traduite par Exiga dit Kayser et publiée à Tunis en 1884, un texte arabe anonyme dont M. Bossoutrot a donné la traduction dans la *Revue tunisienne* de 1903, un manuscrit du Mزاب dont s'est servi A. de C. Motylinski pour étudier l'expédition de Pedro Navarro en 1510 dans les *Actes* du xiv^e congrès international des orientalistes (Alger, 1905), sont à peu près tout ce que l'on connaît; et de plus, fait à bon droit remarquer l'auteur, «ces documents indigènes ne doivent être consultés qu'avec réserve», car il y signale de grosses inexactitudes historiques. Il est fait allusion aux sources turques (p. 68), mais l'auteur ne les a pas connues, bien que J. de Hammer en donne un résumé dans son *Histoire de l'Empire ottoman*, traduite par Hellert, t. VI, p. 192. En dehors de l'historien Petchéwi, le polygraphe Hâdjikhalfa en a traité dans son *Tohfât ul-kibâr fî asfâr il-bihâr*, incunable de l'imprimerie de Constantinople en 1141 de l'hégire (1729), fol. 33 v^o et suivants, dans une partie de son ouvrage qui ne figure pas dans la traduction de James Mitchell, *History of the maritime wars of the Turks*. Je me propose d'étudier ce morceau dans le *Journal asiatique*.

Les sources européennes sont plus nombreuses; des récits de témoins, en italien, en français et en espagnol, les uns imprimés, les autres manuscrits, comme la narration allemande avec un titre latin de Thomas Holzhaimer conservée à la bibliothèque impériale de Vienne, document capital déjà utilisé par Hammer, des ouvrages de seconde main rédigés assez anciennement, des pièces originales conservées dans les archives de Simancas et l'Archivo histórico nacional d'Espagne, les archives espagnoles du Gouvernement général de l'Algérie, l'*Archivio Mediceo* de Florence, des estampes et des documents cartographiques fournissent une abondante bibliographie qui forme la première partie du volume.

On lira avec intérêt le préambule (descriptions de Djerba au xvi^e siècle), les préparatifs de l'expédition, la navigation de la flotte

espagnole et la prise du château de Djerba, le récit du désastre naval, les mesures prises pour la mise en défense de la forteresse, le siège et la capitulation. En guise d'épilogue, nous trouvons d'intéressants détails sur le sort infortuné des prisonniers, dont il faut excepter le fils de Scipion Cicala, d'abord gardé à Tripoli par Dragut, puis réclamé par le Sultan qui fit de lui un page du sérail : il devint plus tard grand vizir et gendre du sultan Ahmed 1^{er}; puis une monographie du Bordj el-Kébir jusqu'à nos jours, et de curieux détails sur la Tour des Crânes, aujourd'hui détruite. Cette lecture est attrayante, disons plus, attachante; à une époque où l'Europe entretient des rapports de plus en plus intimes avec cette immense société qu'on appelle la communauté musulmane, il est d'un intérêt de premier ordre de savoir, dans le détail, quels ont été, dans le passé, les rapports de ces deux groupements sociaux.

Quelques remarques en passant. Page 96. Le nom de *Marsat et-Teffah* «le mouillage aux pommes» indique que, dans le dialecte local, *Marsâ* (proprement مَرْسَى) est devenu un féminin en *a* par analogie avec les noms féminins terminés par un *tâ marboûta*. — P. 105, l. 20. *Cherch*, pierre tendre qui constituait le sol; ce mot est à ajouter aux dictionnaires. Cf. p. 117, l. 14 : «grès blanc (*cherch* des indigènes, d'un[e] compacité appréciable». — P. 149, n. 1. Dragut, en ture درغود, est en arabe درغوث (voir l'inscription de la page 148). La graphie Torghut ne provient pas de «la prononciation turque du mot Derrhouts» : c'est la forme turque qui est l'originale, la forme arabe n'est qu'une simple graphie appropriée à la prononciation locale des indigènes de langue arabe. Torghut est, d'ailleurs, le nom propre d'une tribu turque immigrée en Asie-Mineure. — P. 152, n. 2. Bordj er-Roùs ne signifie pas, à proprement parler «Château des Têtes», mais bien «Tour des Têtes» (pas seulement des crânes, le crâne n'étant qu'une partie de la tête de mort).

Cl. HUART.

Carlo CONTI ROSSINI. *PRINCIPI DI DIRITTO CONSUETUDINARIO DELL' ERITREA*. — Roma, Unione editrice, 1916; in-8° carré, 802 pages.

Il convient de signaler aux lecteurs du *Journal asiatique* cet important ouvrage qui prend place dans la collection des manuels publiés par le ministère italien des colonies.

L'auteur, dans sa modestie, ne le considère que comme un canevas

sur lequel se développeront d'ultérieurs travaux plus complets et plus détaillés. Mais une esquisse de 800 pages, sur un sujet aussi peu exploré et d'ailleurs peu accessible, mérite de retenir l'attention, d'autant plus que M. Conti Rossini était sans aucun doute le mieux qualifié pour entreprendre pareille tâche et la mener à bonne fin. Non seulement la connaissance des langues variées qui se parlent en Abyssinie était ici nécessaire, mais encore fallait-il avoir séjourné dans le pays et y avoir fait preuve d'une observation sagace et pénétrante. Car, en dehors de l'expérience directe, la documentation est vite épuisée et consiste surtout dans les notes recueillies il y a plus d'un demi-siècle par Antoine d'Abbadie.

Le livre de M. Conti Rossini présente donc le caractère de l'originalité. Il est en outre d'une rédaction sobre qui demeure toujours claire et précise, puisque l'auteur ne se sert que du vocabulaire familier aux juristes et rejette en note les termes indigènes.

L'Érythrée, comme on l'a dit, est un musée de peuples. Du point de vue où il se place, M. Conti Rossini partage ces diverses populations en trois groupes : les populations abyssines proprement dites, celles qui présentent une constitution aristocratique, et celles qui vivent sous un régime démocratique.

Les premières sont, sous tous les rapports, les plus intéressantes. Elles ont une histoire qui remonte au moins au IV^e siècle de l'ère chrétienne, et elles possèdent quelques monuments juridiques, entre autres ce fameux code de droit ecclésiastique et civil appelé *Fetha Nagast* ou « législation des rois ». A la lumière de ce document, non moins que des divers édits, des statuts locaux, des proverbes, et surtout des coutumes traditionnelles, M. Conti Rossini traite successivement des éléments constitutifs de la société abyssine, des classes sociales, de l'esclavage, de la famille, de la condition de la femme, du mariage et des cérémonies auxquelles il donne lieu, du régime dotal, des donations, du divorce, des enfants et des successions. Il consacre un chapitre à la propriété immobilière, à ses origines, ses aspects et ses modifications, aux façons de l'acquérir et de la transmettre, aux moyens de la sauvegarder. Ailleurs il s'occupe de tels ou tels actes juridiques : déclarations, indemnités, garanties, contrats, ventes, marchés, locations, gages, etc. La législation en matière criminelle et la procédure à la fois civile et pénale sont l'objet d'exposés consciencieux. Enfin le droit ecclésiastique n'est pas laissé de côté, et à juste titre, car les couvents sont en grand nombre sur la terre d'Éthiopie et leur discipline soumise à des règles fort anciennes.

Au total, la civilisation abyssine n'est pas très éloignée de la culture européenne et plus d'une comparaison s'impose entre l'une et l'autre.

Au contraire, les autres populations de l'Érythrée présentent des stades moins avancés, et curieux par là même.

Ce sont d'abord les tribus de langue tigré, dans la région septentrionale, comme les Mensa, les Bogos, les Maria et les Beni Amer. Leur constitution rappelle la société des peuples européens au moyen âge. On y distingue des nobles et des vassaux avec leurs droits respectifs. Mais comme il s'agit de formations plus ou moins récentes, elles ont subi fortement l'influence de leurs voisins, si bien que les coutumes abyssines prévalent chez elles chaque jour davantage.

Il n'en est pas de même chez les tribus du sud-ouest, les Baria et les Connama. Celles-ci offrent l'image d'une civilisation très inférieure et ne possèdent pas, à vrai dire, d'organisation politique. Ce sont des collectivités vivant sous un régime démocratique où ne se révèlent qu'à l'état de germe les principes sociaux qu'ont développés les Abyssins.

D'habitude la lecture d'un code n'est rien moins que récréative. Mais le livre de M. Conti Rossini n'est pas un code : c'est l'exposé des coutumes sociales et politiques pratiquées par les peuples de l'Érythrée. Aussi est-il à la fois attachant et instructif. Les juristes et les sociologues y trouveront des données intéressantes, soit par elles-mêmes, soit en vue de rapprochements comparatifs; à côté d'eux, les historiens des religions et des civilisations, et surtout les ethnographes y feront ample moisson de renseignements; les linguistes enfin sauront estimer à son prix la série de termes techniques en amharique, en tigré et en tigrigna, que leur offrent les notes placées au bas des pages. Et les uns et les autres éprouveront la nette sensation d'être guidés par un maître sûr, chez qui l'expérience et l'érudition se prêtent un mutuel appui.

A. GUÉRINOT.

R. GAUTHIOT. *Trois mémoires sur l'unité linguistique des parlers iraniens*, (III)-43 pages (extrait des fascicules 1 et 2 du volume XX des *Mémoires de la Société de linguistique*). — Paris, Champion, 1916; in-8°.

Ces trois mémoires, extraits d'un périodique, forment un groupe naturel. Ils sont comme le testament scientifique de l'auteur. Ils ont été écrits par notre regretté confrère, R. Gauthiot, au moment où une lésion au crâne, produite par l'explosion d'un obus sur son abri de commandement, avait obligé à le retirer du front et où il s'était remis, pour deux ou trois mois, aux études iraniennes. Mais jamais R. Gauthiot n'a

fait mieux; il était arrivé à la pleine maîtrise, et le choc reçu n'avait altéré en rien la puissance de son esprit, ni la sûreté de sa méthode. Ces mémoires présentent deux traits qui caractérisaient éminemment l'auteur : le souci des idées générales et l'art d'utiliser, pour mettre ses idées en évidence, tous les faits de tous les parlers d'un groupe de langues. Comparatiste né, il y a donné un modèle de ce que peut être aujourd'hui l'étude des parlers iraniens. Sur trois questions capitales, il apporte des solutions.

D'abord l'accent iranien. J'avais, ici même, essayé de montrer que beaucoup de faits de la phonétique iranienne impliquent un accent dont la place est réglée par la quantité de la syllabe pénultième. Mais j'avais mêlé mon exposé de deux erreurs assez graves, dont j'ai rectifié l'une par la suite, et je n'avais tenu compte que du développement du dialecte perse. Gauthiot a repris toute la question et a montré que l'action de l'accent indiquée dans mon article s'est étendue à tous les parlers iraniens et en a dominé le développement. Rapprochés les uns des autres, les faits les plus divers et des noms et des verbes iraniens s'éclairent.

Le second mémoire a trait à la réduction de la flexion nominale en iranien. Après la période ancienne, attestée par la langue de l'Avesta et par celle des inscriptions achéménides, la flexion nominale se réduit à deux cas, état que présentent aujourd'hui encore de nombreux parlers iraniens, ou s'élimine tout à fait, ce qui arrive en pehlvi. On sait que, dans certains parlers, c'est la forme du génitif-datif qui a servi de cas régime; Gauthiot, se servant de faits vieux perses, montre que, ailleurs, c'est l'ablatif-instrumental qui a prévalu. Mais partout il y a eu réduction du nombre des cas.

Dans le troisième mémoire, Gauthiot explique, de manière définitive, le pluriel persan en *-hā*, qu'il rapproche de faits sogdiens, yagnobis et ossètes.

L'idée commune qui relie les trois mémoires est celle du parallélisme du développement des parlers iraniens; dans tous ces parlers, on trouve en action les mêmes tendances.

Les iranistes devront lire attentivement ces trois mémoires, pleins de faits, pleins d'idées; la rédaction en est si serrée qu'on a parfois peine à y suivre la pensée toujours ferme, toujours vigoureuse. Tout ce qui se fera dans l'avenir sur les parlers iraniens partira de ces mémoires fondamentaux.

A. MEILLET,

Hambartzoum ARAKÉLIAN. *CONTES ET NOUVELLES*, traduits de l'arménien oriental par Aram EKNAYAN, préface par F. MACLER. — Paris, Leroux, 1916; in-18, xxv-253 pages.

M. Aram Eknayan était Français, mais d'origine arménienne. Il avait reçu en français toute son instruction; mais il avait tenu à étudier l'arménien et avait pris à l'École des langues orientales le diplôme d'arménien. Il avait consacré ses loisirs à traduire de l'arménien en français une série de nouvelles d'un écrivain distingué de l'Arménie russe, M. H. Arakélian. Après la mort du jeune traducteur, tué le 4 octobre 1914, au cours d'un combat très dur où il s'est brillamment comporté, ces nouvelles ont été imprimées par les soins de son professeur, M. Macler, dans la *Petite Bibliothèque arménienne*, qu'il dirige; elles en forment le septième volume. Ainsi Aram Eknayan, qui a donné sa vie à son pays d'adoption, a aussi contribué, après sa mort, à faire connaître en France la littérature arménienne. Publier cette traduction était le meilleur hommage à rendre à sa mémoire.

A. MEILLET.

CHRONIQUE

ET NOTES BIBLIOGRAPHIQUES.

FONDATION DE GOEJE.

Communication.

I. Le Conseil de la Fondation, n'ayant subi aucun changement depuis le mois de septembre 1915, est composé comme suit : MM. C. SNOUCK HURGRONJE (président), M. Th. HOUTSMA, T.-J. DE BOER, K. KUIPER et C. VAN VOLLENHOVEN (secrétaire-trésorier).

II. Au mois de septembre 1916, la Fondation a fait paraître chez l'éditeur Brill, à Leyde, sa troisième publication, une étude de M. I. Goldziher, ayant pour titre *Streitschrift des Gazālī gegen die Bātinijja-Sekte*. Des exemplaires ont été offerts à plusieurs bibliothèques publiques et privées; les autres exemplaires sont en vente chez l'éditeur, au prix de 4.50 florins hollandais.

III. Le Conseil a pris à la charge de la Fondation la publication d'une étude de M. C. van Arendonk sur le commencement de la dynastie des Zāidites au Yémen. Cet ouvrage paraîtra probablement dans les premiers mois de 1917.

IV. Sont encore disponibles un certain nombre d'exemplaires des deux premières publications de la Fondation, c'est-à-dire de la reproduction photographique du manuscrit de Leyde, réputé unique, de la *Ḥamāsah* d'al-Buḥtūrī (parue en 1909; prix : 100 florins hollandais) et de l'édition critique du *Kitāb al-Fākhīr* d'al-Mufaḍḍal, par M. C.-A. Storey (parue en 1915; prix : 6 florins hollandais).

C'est au profit de la Fondation que sont vendues toutes ces publications,

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

SÉANCE DU 10 NOVEMBRE 1916.

La séance est ouverte à 4 heures et demie, sous la présidence de M. SENART.

Étaient présents :

M. CHAVANNES, *vice-président*; M^{lle} GETTY; MM. ALLOTTE DE LA FUÏE, BOURDAIS, BOUVAT, A.-M. BOYER, P. BOYER, CABATON, FERRAND, FOUCHER, HUART, Mayer LAMBERT, LEROUX, Sylvain LÉVI, MEILLET, PETRUCCI, SCHEIL, SCHWAB, WOODS, *membres*.

Le procès-verbal de la séance du 12 mai est lu et adopté.

Lecture est donnée de deux lettres de M. le Ministre de l'Instruction publique annonçant l'ordonnancement des troisième et quatrième trimestres de la subvention de 1916.

Il est procédé au renouvellement de la Commission du Journal. Les membres sortants sont réélus, et M. MORET est désigné pour remplacer M. BARTH, décédé.

M. LE PRÉSIDENT prend ensuite la parole en ces termes :

« Les vacances qui finissent nous ont, Messieurs, douloureusement éprouvés. La mort de Gaston Maspero a frappé à la tête notre Société pour laquelle il était un ornement et une force.

« Il serait bien superflu d'entrer ici dans le détail du long, de l'original et fécond labeur qui perpétuera sa mémoire. De bonne heure, comme par une vocation spontanée et dominatrice, il avait été attiré par l'étude

de l'Égypte. Ce qu'il y apporta de ressources d'esprit, de netteté, de décision, de ténacité, je n'ai pas à vous l'apprendre. Il fournit avec une aisance frappante un immense effort. Sa curiosité était universelle, sa mémoire sans défaillance, son adaptation toujours souple et prompt : nous l'avons connu ainsi admirablement informé de tout, également supérieur dans des tâches diverses, savant et lettré, administrateur, voire diplomate.

« Les longues années qu'il vécut éloigné de Paris, retenu en Égypte par une haute mission où, dans des heures difficiles, son patriotisme trouva à s'exercer non moins que sa science pénétrante, il a été, à notre gré, trop séparé de nous. Il n'a pas pu donner à votre bureau un concours aussi effectif qu'était précieux l'éclat qui s'attachait à son talent. Il faisait mieux : par l'ampleur et la variété de son savoir, il demeurait pour une association comme la nôtre qui embrasse dans son horizon tant d'objets et de devoirs, plus qu'un conseiller habituel, un exemple éminent et un modèle achevé.

« Ses derniers jours ont été cruellement assombris et sa fin sûrement hâtée non pas seulement par les épreuves communes du pays, mais par la perte d'un fils qui déjà servait brillamment dans les voies paternelles un nom qui l'obligeait, et qu'il glorifia plus encore par sa vaillante fin de soldat. Ce nom qui est encore si bien porté, qui demeurera illustre dans l'Orientalisme français, s'illumine dans ces heures tragiques d'un double rayon d'honneur.

« C'est à une autre vie prématurément fauchée que j'ai encore le mélancolique devoir d'apporter notre hommage ému. Robert Gauthiot avait, dans le champ des études iraniennes, témoigné non seulement de connaissances étendues, mais d'un sens linguistique aiguisé. Ses recherches sur le soghdien récemment reconquis avaient attesté une initiative ingénieuse et fine, des dons d'invention scientifique qui l'avaient rapidement mis en évidence. Son zèle s'était passionné à aller sur le terrain rechercher, dans des conditions pénibles, des informations rares. Le philologue qu'il était se doublait volontiers d'un voyageur entreprenant. La guerre avait jeté l'appel de la Patrie à ses instincts d'homme d'action. Lui aussi est mort pour la France à l'âge de la pleine vigueur. Nous saluons avec une respectueuse tristesse une belle force prématurément brisée et le deuil poignant d'une touchante famille cruellement privée de son chef.

« Dans cette évocation de nos regrets, vous me reprocheriez, Messieurs, d'oublier un de nos collègues étrangers les plus sympathiques,

James Burgess est mort chargé d'années dans son aimable ermitage d'Édimbourg où, jusqu'à la fin, il conserva, au profit des études qui ont été la passion de sa vie, une activité toujours jeune. Sa physionomie se marquait de traits très personnels : une bonté simple et cordiale voisinaient en lui avec une ardeur tenace, une réserve modeste, un peu puritaine, avec une bonne humeur aisée et comme juvénile. Cet homme excellent a excellemment servi l'archéologie de l'Inde. Il a des premiers contribué par des publications très consciencieuses à l'armer d'un appareil méthodique. Sa mémoire restera étroitement associée à deux grandes publications qui, chacune à sa façon, marquent parmi les plus précieuses entreprises de l'indianisme, l'*Archaeological Survey* et l'*Indian Antiquary*. Ce sont là des titres solides et durables.»

Sur la proposition de M. LE PRÉSIDENT, qui vient d'apprendre la mort survenue dans la journée de M. le marquis de Vogüé, la séance est levée en signe de deuil.

SÉANCE DU 8 DÉCEMBRE 1916.

La séance est ouverte à 4 heures et demie, sous la présidence de M. SENART.

Étaient présents :

M. CHAVANNES, *vice-président*; M^{lle} GETTY; MM. ALLOTTE DE LA FUÏE, AYMONIER, BASMAJIAN, BÉNÉDITE, BOURDAIS, BOUVAT, CABATON, CASANOVA, DELPHIN, FERRAND, FOUCHER, HUART, Mayer LAMBERT, Sylvain LÉVI, MAGLER, MEILLET, SCHWAB, SIDERSKY, WOODS, *membres*.

Le procès-verbal de la séance du 10 novembre est lu et adopté.

M. BASMAJIAN offre à la Société, de la part de l'auteur, M. Garo BALIAN, *L'Égypte et l'architecture arabe*.

L'ordre du jour comporte la nomination provisoire, par le Conseil de la Société, d'un vice-président, en remplacement de M. MASPERO, décédé. M. Cl. HUART, présenté par le Bureau, est élu à l'unanimité.

M. LE PRÉSIDENT prend ensuite la parole en ces termes :

« En levant notre dernière séance, nous avons voulu, Messieurs, témoigner, dès la première heure, combien nous nous sentions touchés par la perte de M. le Marquis de Vogüé. C'est qu'il était vraiment des nôtres. Dès ses débuts, il s'était senti vivement attiré par la curiosité de l'archéologie orientale, par l'exploration des monuments alors trop ignorés de la Syrie. Il couronna sa carrière en présidant pendant de longues années aux destinées du *Corpus Inscriptionum Semiticarum*. De nombreuses notices d'épigraphie phénicienne et araméenne l'y avaient préparé. Quant aux recherches auxquelles il avait dans sa jeunesse consacré une ardeur qui ne devait pas s'éteindre, il avait eu plus tard la satisfaction de leur voir porter des fruits nouveaux, et fournir leur appoint notable au tracé des courants qui ont, en Orient, commandé l'histoire de l'art.

« Cependant l'activité de sa longue carrière a singulièrement dépassé l'horizon commun d'un atelier de spécialiste; nos préoccupations ne sont pas si étroites que nous ménagions notre hommage, sous aucun de ses aspects, à cette vie d'une si haute tenue, où, sous l'inspiration d'un esprit élevé de tradition, dans le cadre d'une large existence rehaussée par un goût affiné et un décor d'art précieux, se sont harmonieusement fondus les études techniques et le goût des lettres, les grandes affaires et les grands devoirs d'humanité, la tendresse dévouée, vibrante du passé, et le souci souple, éclairé du présent.

« Nous nous inclinons avec un respect ému devant cette figure rare, noblement et diversement représentative de notre race. Aux études qui le rapprochaient de nous, notre vénéré et éminent collègue que sollicitaient tant de tâches, a toujours réservé une place de choix. Il avait, pour l'honneur de la science française, voué à l'orientalisme une fidélité fervente. Sa maîtrise, qu'une conscience délicate du devoir scientifique l'inclinait volontiers à rabaisser, était consacrée par les meilleurs suffrages. La mémoire en survivra. Elle ne sera nulle part gardée plus jalousement que parmi nous.

« J'ai le regret de faire part à la Société du décès d'un de ses membres : M. Paul OTTAVI, consul général de France.

« Entré aux Affaires étrangères en 1887, notre confrère servit exclusivement en pays musulman : Beyrouth, Alep, Mogador, Mascate, Zanzibar et Damas. Le long séjour qu'il fit à Zanzibar et Mascate, de 1894 à 1910, compromit irrémédiablement sa santé et il vint de mourir d'une maladie contractée dans ces très durs climats.

« OTTAVI savait l'arabe à la perfection. Sa rare connaissance de l'Islam et des mœurs et coutumes musulmanes lui avait fait une situation exceptionnelle dans tous les postes consulaires où il fut appelé. La fin prématurée de cet excellent serviteur du pays est plus particulièrement regrettable, car il comptait utiliser pendant les loisirs de la retraite prochaine, des informations de premier ordre recueillies sur l'Arabie, au cours de son long séjour à Mascate. »

M. FOUCHER entretient la Société des plus anciennes représentations de la naissance du Buddha; l'étude qu'il a consacrée à cette question paraîtra prochainement dans le *Journal asiatique*.

M. Cl. HUART donne sur le manuscrit des *Séances* d'Ibn-Nâqiyâ, ouvrage qu'il a publié dans le *Journal asiatique* de 1908, des renseignements que lui a fournis une correspondance échangée avec un prisonnier de guerre (voir l'Annexe au procès-verbal).

La séance est levée à 6 heures.

ANNEXE AU PROCÈS-VERBAL.

LE MANUSCRIT DES SÉANCES D'IBN-NÂQIYÂ.

En publiant, dans le *Journal asiatique* de 1908 (X^e série, t. XII, p. 435 et suivantes), la première des dix séances d'Ibn-Nâqiyâ, je disais (p. 437) : « Je possède dans ma collection une copie des dix séances d'Ibn-Nâqiyâ faite par moi-même sur un manuscrit conservé dans une des bibliothèques publiques de Constantinople. Malheureusement, et par suite de circonstances indépendantes de ma volonté, l'indication de la provenance de l'original, c'est-à-dire le nom de la bibliothèque qui le possède et le numéro qu'il y porte ont disparu de ma copie. Les recherches que j'ai fait faire depuis n'ont pas abouti. Je lègue ce petit problème d'érudition aux savants de l'avenir. »

Et j'ajoutais en note : « A m'en fier au très pâle souvenir que j'en ai conservé, le manuscrit original devait faire partie d'un *maǧmou'a* ou recueil varié contenant aussi les séances de Hamadhânî, peut-être l'un des deux qui sont conservés dans la mosquée Moḥammediyyé (Fâtîh). »

Depuis lors, l'identification du manuscrit original n'avait pas fait un

pas, lorsque, tout récemment, j'ai reçu de nouveaux renseignements grâce aux fonctions de président qu'a bien voulu me confier la Société d'assistance aux blessés musulmans. Un prisonnier de guerre, un de nos tirailleurs algériens, Djema'a 'Ali, m'écrivait, le 4 mai 1916, du Hallmondlager de Zossen (Allemagne) :

« Cher M. (évidemment « cher Monsieur »). Par un hasard assez curieux j'ai pris connaissance de votre article publié dans le *Journal asiatique* 1908 sur les Séances. Or, j'ai déjà publié ces Séances complètement d'après le même manuscrit, il y a un certain temps; mais malheureusement il me fallait laisser l'édition chez l'imprimeur, où elle se trouve (je suppose du moins) encore en ce moment. Mais vous me feriez un grand plaisir si vous étiez en état de m'envoyer un extrait de votre article. . . . Après la guerre, je vous enverrai si c'est possible mon édition faite là-bas. »

Seconde correspondance, sous forme de lettre, le 19 juin :

« Cher M., c'est avec un grand plaisir que je vous accuse réception de votre article sur les *Séances*, qui m'a vivement intéressé, surtout parce que j'ai déjà édité ces *Séances* à peu près complètement. A ce que je me rappelle, j'ai dû omettre deux *maqâmât* qui étaient trop mal conservées. Mais c'est drôle que j'ai oublié aussi la bibliothèque qui m'a fourni la copie. J'ai fait imprimer une collection d'à peu près cinquante *maqâmât* de divers auteurs, qui sont — c'est vrai — plus remarquables à cause de leur rareté que pour leur valeur littéraire. En tout cas, je n'omettrai pas de vous envoyer une copie si j'ai la possibilité de retourner à Constantinople, la guerre finie. »

Troisième correspondance, carte postale, le 23 août :

« Cher M., je vous remercie vivement de votre longue lettre, que j'ai reçue hier. Pour commencer avec Ibn-Nâqijâ, j'ai vécu avant la guerre à Constantinople plus de six ans et fréquenté toutes les mosquées; comme je vous ai déjà écrit, j'ai dû laisser — vu la hâte de mon départ — toutes mes notices, là-bas, et ici, dans le camp, je ne possède pas une copie de mon recueil du *maqâmât*, que j'ai fait imprimer avant que la guerre éclatât et dont le texte était fini, excepté l'introduction qui manquait et qui devait contenir les renseignements sur les manuscrits en question. Or, pour le moment et, hélas! pour quelque temps encore, votre demande restera-t-elle en suspens. (Du reste, je suppose que Nâqijâ est probablement le grec Nikia). . . . Naturellement je tiendrais ma promesse à vous faire parvenir une copie des *maqâmât* quand on

sera libre et si l'on revoit les vagues bleues de la Méditerranée et son ciel azur.»

Quatrième correspondance, en date du 2 septembre; cette fois, c'est une lettre :

« Cher M., enfin je trouve le manuscrit d'Ibn-Nâqijâ en fouillant dans mes notices. Bibliothèque de Sultan Fâtih 4097, 2^e partie (au commencement, les «maqāmât de Hamadānī»).

J'ai vérifié ce renseignement précis. En effet, dans le catalogue de la bibliothèque de la mosquée Moḥammédiyyé publié à Constantinople, sans date, à l'imprimerie Maḥmūd-bey, on trouve, à la page 234, sous le numéro 4097, l'indication de «quarante séances» d'Aḥmed ben Hoṣeïn el-Hamadḥānt; rien de plus. C'est bien l'un des deux dont j'avais conservé un très pâle souvenir; le tort avait été d'attribuer à un *madjmou'a* ou recueil facile un ouvrage classé, à cause de l'insuffisance ou de l'inattention des rédacteurs du catalogue, parmi les productions littéraires.

Voilà donc un problème éclairci, d'une façon tout inattendue, grâce aux loisirs d'un prisonnier de guerre et aux facilités qu'il a eues de poursuivre des recherches d'érudition. Saluons ce hasard : et quand les hostilités auront cessé, nous trouverons, dans les textes dont la publication a été préparée par le tirailleur algérien, la confirmation du déchiffrement dont les membres du Congrès des orientalistes de Copenhague et les lecteurs du *Journal asiatique* ont eu la primeur.

CL. HUART.

ERRATA.

Dans le *Journal asiatique* de janvier-février 1916, p. 111-123, quelques inexactitudes ont subsisté dans l'impression qui a été faite en l'absence de l'auteur. En premier lieu (p. 111), le début du titre de l'article doit être lu : *Le Cha tchaou tou tou fou t'ou king*; l'un des deux mots *tou* a été omis par inadvertance. En second lieu, à la p. 121, ligne 3 de la note 4, il faut lire 傅介子, et non 康介子. En troisième lieu, à la p. 121, ligne 3 de la note 5, après les mots «au lieu de 支 *tche*», il faut ajouter les mots «de Kia Tan».



TABLE DES MATIÈRES

CONTENUES DANS LE TOME VIII, XI^e SÉRIE.

MÉMOIRES ET TRADUCTIONS.

	Pages.
Les seize Arhat protecteurs de la loi (MM. S. LÉVI et Éd. CHAVANNES)...	5
Les citations de Kālidāsa dans les traités d'Alamkāra (M. Hari CHAND)...	51
Les seize Arhat protecteurs de la loi [<i>fin</i>] (MM. S. LÉVI et Éd. CHAVANNES).....	189
Inventaire de la collection de manuscrits musulmans de M. Decourdemanche (M. E. BLOCHET).....	305
Inventaire de la collection de manuscrits musulmans de M. Decourdemanche [<i>fin</i>] (M. E. BLOCHET).....	381
Les «Aḥābiš» et l'organisation militaire de la Mecque au siècle de l'hégire (M. H. LAMMENS).....	425
Punica [<i>suite</i>] (M. J.-B. CHABOT).....	483

MÉLANGES.

Ye-tiao, Sseu-tiao et Java (M. G. FERRAND).....	521
---	-----

COMPTES RENDUS.

Juillet-août 1916 : William H. WORRELL, The Coptic Manuscripts in the Freer Collection. Part I. The Coptic Psalter (M. L. DELAPORTE)...	181
Septembre-octobre 1916 : G. DEMORENY, La question persane et la guerre; — M. NEHLIL, Lettres chérifiennes; — HAMD-ALLAH MUSTAWFI OF QAZWIN, The geographical Part of the <i>Nuzhat-al-Qulub</i> (M. Cl. HUART)...	371
Novembre-décembre 1916 : Robert Cornell ARMSTRONG, Light from the East; — ASAKAWA, Feudal Land Tenure in Japan (M. R. PETRUCCI)...	

- IBN EL-ÇAÏRAFI, Code de la chancellerie d'État; — Ch. MONCHICOURT, L'expédition espagnole de 1560 contre l'île de Djerba (M. Cl. HUART).
 — Carlo CONTI ROSSINI, Principi di diritto consuetudinario dell'Eritrea (M. A. GUÉRINOT). — R. GAUTHIOT, Trois mémoires sur l'unité linguistique des parlers iraniens; — Hambartzoum ARAKÉLIAN, Contes et nouvelles (M. A. MEILLET)..... 533

CHRONIQUE ET NOTES BIBLIOGRAPHIQUES.

Juillet-août 1916.....	183
Septembre-octobre 1916.....	377
Novembre-décembre 1916.....	549

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

Annexe au procès-verbal de la séance du 12 mai 1916.....	185
Procès-verbal de la séance du 10 novembre 1916.....	551
Procès-verbal de la séance du 8 décembre 1916.....	553
Annexe au procès-verbal : Le manuscrit des séances d'Ibn-Nâqiyâ (M. Cl. HUART).....	555
Errata.....	557



Le gérant :

L. FINOT.



Archaeological Library,

Call No.

055.0957

J.A.

Author—

A. S. S. R.

Vol. R

(26283)

Title—

Journal of Archaeology

Volume

VIII - 1966

Borrower No.

Date of Issue

Date of D.

S.S.R. Sec 1

"A book that is shut is but a block"

CENTRAL ARCHAEOLOGICAL LIBRARY
GOVT. OF INDIA
Department of Archaeology
NEW DELHI.

Please help us to keep the book
clean and moving.